

STATI

Explicativní zdůvodnění lidských práv

Tomáš Sobek*

Abstrakt: Ve svém textu se budu zabývat tzv. explicativním argumentem, který zformuloval Robert Alexy. Tento argument ukazuje, že každý pokus o intersubjektivní zdůvodnění neexistence lidských práv se nutně dopouští tzv. performativní kontradikce. Jenomže proti Alexyho argumentu lze vznést námitku: Co když se lidskoprávní skeptik vyhýbá diskurzivním závazkům? Alexy odpovídá, že jednotlivec musí udělat existenciální rozhodnutí, že plně realizuje svůj diskurzivní potenciál. Ale námitka pokračuje: Co když takové rozhodnutí neudělá? Problém lze řešit analýzou řečového aktu tvrzení. Tvrdit A znamená prezentovat A jako pravdu pro kohokoli. Tvrzení, které není otevřené k univerzální komunitě všech racionálních aktérů, nemůže být zaměřené na sdílení objektivních faktů. Jenomže toto řešení má omezenou použitelnost pro morální diskurz, protože je zatíženo nesamozřejmým metaetickým předpokladem, že existují univerzální a objektivní morální fakty. A to je velmi závažné omezení, protože lidskoprávní skeptici se rekrutují zejména mezi morálními subjektivisty, relativisty a nihilisty. K překonání tohoto omezení jsem navrhl tzv. askriptivní argument, který je více metaeticky inkluzivní: Jednotlivec bere své vlastní morální názory vážně jenom tehdy, když bere vážně také cizí morální názory. A jediný efektivní způsob, jak zprostředkovat tuto interakci, je participace na morálním diskurzu. Alexyho explicativní argument je použitelný jenom proti lidskoprávním skeptikům, kteří se účastní diskurzu. Askriptivní argument jej vhodně doplňuje, protože je použitelný proti skeptikům, kteří se vyhýbají diskurzu. Je namířený proti diskurzivní izolaci, ale přitom může být citlivý ke společenským kontextům morálních názorů.

Klíčová slova: Robert Alexy, diskurzivní teorie, lidská práva, morální relativismus, explicativní argument, askriptivní argument

Úvod

Ve svém textu se budu zabývat tzv. explicativním argumentem, který zformuloval Robert Alexy. Tento argument ukazuje, že každý pokus o intersubjektivní zdůvodnění neexistence lidských práv se nutně dopouští tzv. performativní kontradikce. Jenomže proti Alexyho argumentu lze vznést námitku: Co když se lidskoprávní skeptik vyhýbá diskurzivním závazkům? Alexy odpovídá, že jednotlivec musí udělat existenciální rozhodnutí, že plně realizuje svůj diskurzivní potenciál. Ale námitka pokračuje: Co když takové rozhodnutí neudělá? Problém lze řešit analýzou řečového aktu tvrzení. Tvrdit A znamená prezentovat A jako pravdu pro kohokoli. Jenomže mnozí skeptici ohledně lidských práv jsou současně skeptiky ohledně univerzálních a objektivních morálních pravd. Navrhnou tzv. *askriptivní argument* jako alternativní řešení: Jednotlivec bere své vlastní morální názory vážně jenom tehdy, když bere vážně také cizí morální názory. A jediný efektivní způsob, jak zprostředkovat tuto interakci, je účast na morálním diskurzu. Askriptivní argument je metaeticky inkluzivní, takže dopadá i na morální subjektivisty, relativisty a nihilisty.

* Doc. Tomáš Sobek, Ph.D., Ústav státu a práva AV ČR, v. v. i., Právnická fakulta Masarykovy univerzity. Vznik tohoto článku byl podpořen Masarykovou univerzitou v rámci projektu specifického výzkumu MUNI/A/1590/2020.

Výrazně zužuje metaetický prostor, ve kterém je možné se vyhnout Alexyho explikativnímu argumentu.

1. Alexyho explikativní argument

Profesor Alexy chápe lidská práva jako druh morálních práv. Morální práva samozřejmě neexistují fyzicky. Nejsou položkami v inventáři fyzických objektů (věcí) přírodního světa. Morální práva existují normativně jako morálně platné nároky. A tyto nároky jsou morálně platné jenom tehdy, když jsou morálně zdůvodnitelné. Tvrdit, že lidská práva existují objektivně, znamená zavázat se k jejich zdůvodnění v režimu poskytování objektivních důvodů. Za účelem zdůvodnění lidských práv Alexy zformuloval tzv. explikativní argument. Tento argument je explikativní, protože „pouze“ explicitně formuluje to, co je již nutně implicitní ve společenské praxi. Diskurzivní praxe tvrzení je společenskou praxí poskytování a požadování důvodů. A tato praxe nutně předpokládá uznání rovnosti a svobody diskusních partnerů.

Alexyho explikativní argument má ambici ukázat, že každý pokus o intersubjektivní zdůvodnění neexistence lidských práv se nutně dopouští tzv. performativní kontradikce. Představme si, že skeptik se snaží mě argumentačně přesvědčit, že lidská práva neexistují. Jenomže již samotným předkládáním svých argumentů implicitně uznává, že jsme v rovném postavení jako diskusní partneři.¹ Tím se liší asertorický diskurz od komunikace příkazů, která je založena na vztazích autority a podřízenosti. Skeptik současně uznává, že jsem svobodná bytost, protože přijetí argumentu plní svoji funkci pouze tehdy, když mám možnost volby, tedy nejen přijetí, ale také odmítnutí.² Jediný legitimní tlak v argumentaci je normativní síla předložených důvodů. Výhrůžky a manipulativní strategie jsou v rozporu s pravidly argumentační diskuse. Nyní lze proti skeptikovi použít kaskádu úsudků: „*Uznat druhého jednotlivce jako svobodného a rovného znamená uznat ho jako autonomního. Uznat ho jako autonomního znamená uznat ho jako osobu. Uznat ho jako osobu znamená přiznat mu důstojnost. Ovšem přiznáním důstojnosti mu také přiznávám lidská práva.*“³ Skeptik se dopustil performativní kontradikce, protože presupozice jeho řečového aktu je v rozporu s obsahem tohoto aktu. Na jedné straně obsahem své argumentace obecně popírá lidská práva, včetně těch mých. Ale na druhé straně presupozicí každé argumentace, včetně té jeho, je uznání diskusního partnera jako svobodné a rovné bytosti, což v konečném důsledku implikuje uznání mých lidských práv.

Explikativní argument je atraktivní již proto, že není zatížený robustními metafyzickými břemeny. Nicméně, sám Alexy přiznává, že nepostačuje pro zdůvodnění lidských práv. Identifikuje přitom dva jeho zjevné nedostatky. První problém je možnost vyhnout se diskurzivním závazkům. Buď tak, že člověk zcela rezignuje na svoji účast v jazykové hře tvrzení, kladení otázek a zdůvodňování. Nebo tak, že člověk sice hraje tuto hru, ale jen s omezenou komunitou, takže některé osoby neuznává jako diskusní partnery. Ovšem to znamená, že explikativní argument negarantuje univerzalitu lidských práv. Druhý problém se týká dosahu diskurzivních závazků. Lidská práva se neomezují na morální nároky v rámci diskuse. Závazek respektovat druhého jako diskusního partnera sám o sobě

¹ ALEXY, R. Discourse Theory Human Rights. *Ratio Juris*. 1996, Vol. 9, No. 3, s. 216.

² Skeptik také implicitně uznává, že jsem rozumná bytost, jinak bych nebyl schopen pochopit jeho argumenty.

³ ALEXY, R. Law, Morality, and the Existence of Human Rights. *Ratio Juris*. 2012, Vol. 25, No. 1, s. 11.

neimplikuje obecný závazek jednat s ním jako s rovnou a svobodnou bytostí ve všech oblastech společenského života. Ostatně, diskutovat je možné i s otrokem.⁴ Ten, kdo používá své argumentační schopnosti jen pro účely excelentní diskuse, přehlíží společenský význam diskurzu. Argumentace není samoučelná zdatnost, ale způsob, jak legitimně řešit reálné problémy společenského života. Lidská práva bereme vážně teprve tehdy, když máme obecný zájem o správnost a jsme ochotni řešit rozmanité společenské konflikty diskurzivně. To znamená, že obecný zájem o správnost je spojený s rozhodnutím jednotlivce plnohodnotně rozvinout svůj diskurzivní potenciál. Jednotlivec rozpozná svoji diskurzivní přirozenost jako ideální dimenzi svého lidství a akceptuje ji jako normativní regulativ svého jednání. Alexy tento čin označuje jako „existenciální rozhodnutí“. To ale není definitivní řešení problému, protože můžeme položit otázku: Co když jednotlivec takové rozhodnutí neudělá?

2. Problém univerzality I.

Explokativní argument má ohledně zdůvodnění lidských práv jakožto univerzálních práv zřejmou výhodu. Když někdo tvrdí, že všechny autonomní bytosti mají lidská práva, nese závazek své tvrzení zdůvodnit. Proč si myslí, že všechny autonomní bytosti mají lidská práva? Explokativní argument poskytuje elegantní odpověď: Postačí poukázat na skutečnost, že my všichni, ve své aktivní roli účastníků diskurzivní praxe, již implicitně uznáváme lidská práva všech autonomních bytostí.⁵ Explokativní argument je ale také zatížený alespoň dvěma nevýhodami. První nevýhodou je, že nesplňuje ortodoxní pojetí lidských práv, podle kterého každá lidská bytost má lidská práva, a nikoli jen autonomní bytosti (respektive osoby v Kantově smyslu).⁶ Např. člověk s vrozenou těžkou demencí není autonomní bytost. Nedokáže se účastnit diskurzivní praxe, takže implicitní uznání se na něj nevztahuje.⁷ Nicméně, je to lidská bytost, a proto je nositelem lidských práv.⁸ Z hlediska ortodoxního chápání lidských práv, Alexyho explokativní argument nezdůvodňuje univerzalitu lidských práv v plném rozsahu, což vypadá jako selhání.⁹

⁴ ALEXY, R. Menschenrechte ohne Metaphysik? *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 2004, Vol. 52, No. 1, s. 20; ALEXY, R. *Law's Ideal Dimension*. Oxford: Oxford University Press, 2021, s. 151.

⁵ ALEXY, R. *Law, Morality, and the Existence of Human Rights*, s. 20, pozn. 10.

⁶ ALEXY, R. *Discourse Theory Human Rights*, s. 209.

⁷ „K určení, zda je někdo osobou nebo členem diskurzivní komunity, nepotřebujeme zkoumat jeho zvláštní kognitivní, tělesné, nebo jiné charakteristiky, které ho činí vhodným diskusním partnerem. Důkazem osobnosti [personhood] je spíše úspěch ve snaze oslovit ho a angažovat ho v diskurzu, přičemž celkový neúspěch v této snaze ho už z definice vykazuje mimo diskurzivní komunitu.“ Viz KUKLA, R. – LANCE, M. ‘Yo!’ and ‘Lo!’ – *The Pragmatic Topography of the Space of Reasons*. Cambridge: Harvard University Press, 2008, s. 192–193.

⁸ Doris Schroeder argumentuje, že snaha založit lidská práva na lidské důstojnosti v Kantově smyslu znamená obětování univerzality lidských práv, protože tato koncepce lidské důstojnosti se netýká všech lidí, ale pouze autonomních bytostí. Viz SCHROEDER, D. Human Rights and Human Dignity: An Appeal to Separate the Conjoined Twins, *Ethical Theory and Moral Practice*. 2012, Vol. 15, No. 3, s. 323–335. Viz také WOLTERSTORFF, N. Why Naturalism Cannot Account for Natural Human Rights. In: CLARK, K. (ed.). *The Blackwell Companion to Naturalism*. Chichester: Wiley Blackwell, 2016, s. 447–461.

⁹ Na tento problém (*under-inclusiveness*) Alexyho argumentu upozorňuje Martin Hapla. Zároveň ale připouští, že stejným problémem trpí i mnohé další teorie zdůvodnění lidských práv. Viz HAPLA, M. Explicative-Existential Justification of Human Rights. Analysis of Robert Alexy's Argument in Context of Is-Ought Problem, *The Age of Human Rights Journal*. 2020, Vol. 15, s. 105–116; HAPLA, M. The Problem of Recognition of Human Rights: Does Explicative-Existential Justification Really Work? *Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej*. 2021, Vol. 2, s. 5–15.

Druhou nevýhodou explikativního argumentu je již zmíněná možnost vyhnout se diskurzivním závazkům. V radikálnější verzi to znamená, že člověk zcela rezignuje na praxi tvrzení, kladení otázek a zdůvodňování. Co by taková rezignace znamenala? Např. Karl-Otto Apel píše, že i běžné lidské jednání na základě smysluplného rozhodnutí předpokládá podmínky pro kritickou komunikaci. Takže úplná rezignace na kritickou komunikaci je zároveň rezignací na sebeidentifikaci a sebedoporozumění.¹⁰ Podobně se vyjadřuje Jürgen Habermas, podle kterého jednotlivci nabývají a udržují svoji identitu tak, že se podílejí na diskurzivních praktikách. Domnívá se, že úplná rezignace na tyto sociální interakce by z dlouhodobého hlediska byla pro jednotlivce sebedestruktivní.¹¹ Alexy je v této záležitosti opatrnější. Jednotlivec se sice může diskurzivní praxi zcela vyhnout, ale zaplatí za to vysokou cenu, protože ztratí důležitý aspekt svého lidství. Mnohem závažnější námitka proti explikativnímu argumentu se podle Alexyho skrývá v možnosti částečného vystoupení z diskurzivní praxe. To znamená, že jednotlivec by se diskurzivně angažoval pouze v rámci své vlastní komunity a ke všem ostatním by uplatňoval jen příkazy, pohrůžky, propagandu, násilí a teror. Alexy se domnívá, že cena takové částečné redukce diskurzu je mnohem nižší než cena úplného vystoupení.¹² Věc je ovšem komplikovanější. Jednak proto, že vzhledem k univerzalistické podstatě diskurzivity je pochybné, zda je vůbec možné udržet neprostupnou hranici mezi vnitřním okruhem diskurzivity a vnějším okruhem násilí.¹³ A hlavně proto, že částečná redukce, o které mluví Alexy, neznamená pouze omezení personálního rozsahu diskurzu, ale také významně mění jeho samotnou povahu. Jestliže máme tuto věc adekvátně vysvětlit, potřebujeme zaměřit svoji pozornost na řečový akt tvrzení.

3. Řečový akt tvrzení

Diskurzivní teorie má velmi blízko k tzv. závazkovému pojetí tvrzení.¹⁴ Východiskem tohoto pragmatického přístupu je otázka: Co děláme, když něco tvrdíme? Základní odpověď je vcelku jednoduchá: Když někdo tvrdí *A*, prezentuje navenek *A* jako pravdu. Ale to není všechno. Mluví tvrzením *A* také dává najevo, že má adekvátní důvody si myslet, že *A* je pravda. Zároveň se staví do role epistemického garanta pravdivosti svého tvrzení.¹⁵ To znamená, že tvrzením *A* se diskurzivně zavazuje, že v případě vhodného požádání poskytne adekvátní důvody ve prospěch názoru, že *A* je pravda. Mluví nese diskurzivní odpovědnost (tj. povinnost odpovědět) nejen za své původní tvrzení, ale také poskytuje osobní

¹⁰ APEL, K.-O. *Towards Transformation of Philosophy*. Marquette University Press, 1998, s. 269 (překlad Adey, G. – Fisby, D.).

¹¹ HABERMAS, J. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Polity Press, 1990, s. 102 (překlad Lenhardt, Ch. – Nichol森, S. W.).

¹² ALEXY, R. *Law's Ideal Dimension*, s. 151.

¹³ ALEXY, R. *Menschenrechte ohne Metaphysik?*, s. 21.

¹⁴ BRANDOM, R. *Asserting*. *Noûs*. 1983, Vol. 17, No. 4, s. 637–650; BRANDOM, R. *Making It Explicit*. Cambridge: Harvard University Press, 1994; RESCROLA, M. A Linguistic Reason for Truthfulness. In: GREIMANN, D. – SIEGWART, G. *Truth and Speech Acts*. London: Routledge, 2007, s. 250–279; RESCROLA, M. Assertion and Its Constitutive Norms. *Philosophy and Phenomenological Research*. 2009, Vol. 79, s. 98–130; MacFARLANE, J. What Is Assertion? In: BROWN, J. – CAPPELEN, H. *Assertion*. Oxford: Oxford University Press, 2011, s. 79–96; SHAPIRO, L. Assertoric Force Perspectivalism: Relativism without Relative Truth. *Ergo*. 2014, Vol. 1, s. 139–168; SHAPIRO, L. Commitment Accounts of Assertion. In: GOLDBERD, S. C. (ed.). *The Oxford Handbook of Assertion*. Oxford: Oxford University Press, 2020, s. 75–98.

¹⁵ „Mluví, když bere odpovědnost za pravdivost toho, co říká, nenabízí svému posluchači evidenci, ale garanci pravdivosti. A když posluchač věří tomu, co bylo řečeno, znamená to, že tuto garanci akceptuje.“ Viz ROSS, A. Why do we Believe what we are Told? *Ratio*. 1986, Vol. 28, No. 1, s. 69–88.

záruku všem ostatním, kteří budou jeho tvrzení opakovat. Ostatní tak získávají oprávnění odvolávat se na něj jako na svůj zdroj, který garantuje pravdivost předávané informace.¹⁶ Takže kdokoli, nejen bezprostřední adresát původního tvrzení, se může na mluvčího obrátit s otázkou typu: „Opravdu?“ „Proč si to myslíš?“ „Jak to víš?“ „Na základě čeho to tvrdíš?“ Takové otázky vznášejí požadavek na zdůvodnění.¹⁷ Pravdivost sice nelze pojmově zredukovat na zdůvodnitelnost, ale své závazky k pravdivosti plníme v prostoru požadování a poskytování důvodů.¹⁸ Řečový akt tvrzení jakožto společenská instituce plní důležitou epistemickou funkci. Jednotlivec většinu svých znalostí nezískává na základě své osobní evidence, ale cestou společenského sdílení informací.¹⁹ Lidé sdílejí nejen svět jakožto společný životní prostor, ale také informace o světě na základě důvěry a přehodnocování důvěryhodnosti.²⁰ Když někdo odmítne nebo nedokáže na výzvu adekvátně zdůvodnit své tvrzení, společenskou sankcí je přinejmenším oslabení jeho důvěryhodnosti v očích ostatních. Ve hře ovšem není jen epistemická autorita mluvčího, ale také normativní požadavek na racionální sebekorekci: Jestliže nemáš adekvátní důvody pro své tvrzení, pak bys to tvrzení měl vzít zpět.

Požadavek na zdůvodnění neznámá, že každá položená otázka musí být zodpovězená, ale že každé tvrzení je v principu vystaveno možným námitkám od kohokoli.²¹ Bylo by příliš zatěžující, kdybychom museli každému kdykoli odpovědět na každou jeho otázku. V některých případech máme dobré důvody zdržet se odpovědi. Typickým důvodem je nevhodnost otázky. Např. položená otázka byla již adekvátně zodpovězena, takže je zbytečně repetitivní. Nebo je otázka položena urážlivým způsobem, a proto si nezaslouží odpověď. Nebo je nesrozumitelná, takže není jasné, co přesně se problematizuje. Nebo otázka nevhodně mění téma diskuse, takže je, vzhledem k danému kontextu tvrzení, irelevantní.²² Nebo je položena v nevhodný okamžik, protože dotazovaná osoba zrovna velmi pospíchá. Nebo je špatně adresovaná, a proto postačuje odkázat tazatele na toho mluvčího, který je garantem pravdivosti tvrzení. Některé otázky neaktivují požadavek na bezprostřední zdůvodnění, ale to nic nemění na obecném diskurzivním pravidle, že v principu kdokoli může namítnout jakékoli tvrzení. Toto pravidlo ztělesňuje samotnou povahu tvrzení. Velmi úzce to souvisí se skutečností, že vlastním účelem tvrzení je prezentovat něco jako objektivní pravdu.²³

¹⁶ BRANDOM, R. *Asserting*, kap. 3.

¹⁷ „Šeky, které vystavujeme na pravdivost výroku, můžeme proplatit pouze v měně důvodů. I když dobré důvody mohou prokázat pouze racionalitu toho, že něco prezentujeme jako pravdu, neexistuje jiný způsob, jak určit pravdivost výroku.“ Viz HABERMAS, J. *Philosophical Introductions: Five Approaches to Communicative Reason*. John Wiley & Sons, 2018, s. 94 (překlad Cronin, C.).

¹⁸ „Jestliže mám konkrétní, specifické, pochybnosti, zda některý z mých názorů je pravdivý, můžu tyto pochybnosti vyřešit jen tázáním se, jestli jsou adekvátně zdůvodněné – nalézáním a hodnocením dalších důvodů ve prospěch nebo neprospěch toho názoru. Nemůžu obejít zdůvodnění a omezit svoji pozornost na pravdu. Posouzení pravdy a posouzení zdůvodnění, když se tematizuje, co bych si nyní měl myslet [...], je stejná aktivita.“ Viz RORTY, R. *Is truth a goal of enquiry?* Davidson vs. Wright. *Philosophical Quarterly*. 1995, Vol. 45, No. 180, s. 281.

¹⁹ GOLDBERG, S. C. *Assertion: On the Philosophical Significance of Assertoric Speech*. Oxford University Press, kap. 3.

²⁰ Srovnej HILLER, F. R. *Assertion, Justificatory Commitment, and Trust*. *Análisis Filosófico*. 2016, Vol. 36, No. 1, s. 29–53.

²¹ ALEXY, R. In: ADLER, R. – McCORMICK, N. (eds). *A Theory of Legal Argumentation*. Oxford: Oxford University Press, 1989 (1978), s. 128, 192.

²² Zhodnocení relevance vznesené otázky či námitky může být netriviální záležitost již proto, že je citlivá k danému kontextu diskuse. Viz WALTON, D. *Relevance in Argumentation*. LEA, 2004, kap. 9.

²³ Vezměme, že Alice řekne, že Limburger je skvělý sýr. Karel proti tomu namítne, že je odporný, protože smrdí. Alice může vnímat Karlovu námitku jako nevhodnou, protože svoji promluvu adresovala pouze milovníkům zrajících sýrů.

Srovnejme řečový akt tvrzení s řečovým aktem příkazu. Všimněme si, že příkaz předpokládá určitý vztah podřízenosti a má působnost pouze v rámci tohoto vztahu. Někdo z pozice své autority něco příkazuje svému podřízenému nebo skupině podřízených. Příkaz pak vytváří určitou povinnost pouze svým adresátům. Když ale tvrdím, že něco je pravda, prezentuji to jako pravdu pro kohokoli.²⁴ Kdokoli, nejen bezprostřední adresát mé promluvy, může mé tvrzení přijmout jako pravdivé, nebo naopak odmítnout jako nepravdivé. A když k tomu dodám, že to je objektivní pravda, pouze připomínám, že to není ani moje, ani tvoje, ani naše pravda, ale nezávislý fakt. Zároveň připomínám pojmový rozdíl mezi názorem a faktem, který znamená, že každý se může mýlit. Můžeme se mýlit jako jednotlivci, ale také jako kolektiv.²⁵ Když něco prezentuji jako objektivní pravdu, dávám najevo, že případná názorová neshoda bude znakem omylu.²⁶ Jestliže jeden mluvčí tvrdí *A*, pak prezentuje navenek *A* jako pravdu. Jestliže druhý mluvčí tvrdí *nonA*, pak prezentuje navenek *A* jako nepravdu. Jenomže *A* nemůže být současně pravda i nepravda.²⁷ To znamená, že někdo z nich se *musí* mýlit.

Pojem pravdy vytváří nesmiřitelné hrany, což není jeho vada, ale jeho vlastní diskurzivní funkce.²⁸ „*Klíčová pointa tedy spočívá v tom, že dialog v modu tvrzení vyžaduje netoleranci k názorové neshodě.*“²⁹ Pojem pravdy je neslučitelný s nezodpovědným tvrzením čehokoli. Tvrdit, že něco je pravda, znamená vystavit se možnosti otázek, námitek, popírání, protitvrzení a kritiky. Žijeme ve společném světě, a proto se záležitosti pravdy mohou týkat kohokoli z nás. V tomto smyslu je pravda veřejný statek. Spokojený subjektivismus, že každý má svoji pravdu, nejen ignoruje skutečnost, že žijeme ve společném světě, ale také je nebezpečný, protože znemožňuje vzájemnou kritiku. Stejně problematický je i radikální skupinový relativismus, podle kterého každá komunita má svoji pravdu, takže meziskupinová názorová neshoda a kritika jsou již z definice vyloučené.³⁰ Nyní zvažme následující dvě věty:

- 1) Tvrdím *A* na základě důvodu *R*, který nepodporuje názor *A*.
- 2) Ale to nevádí, protože jste hloupí, takže to nechápete.³¹

Je zřejmé, že promluva 1) je vadná, i když je uvažována samostatně. Mluvčí tvrdí *A*, takže prezentuje navenek *A* jako pravdu. Zároveň ve prospěch svého tvrzení poskytuje důvod *R*. Jenomže následně otevřeně přiznává, že *R* ve skutečnosti nepodporuje názor, že *A* je pravda. Mluvčí se dopustil performativní kontradikce. Co pak znamená věta 2)?

Nicméně, měli bychom rozlišovat dva výklady. 1) Alice pouze vyjádřila svoji osobní preferenci. A Karel také jen vyjádřil svoji osobní preferenci. 2) Alice tvrdí, že Limburger má určité kvality ve srovnání s ostatními zrajícími sýry. Ale pak je Karlova námitka věcně irelevantní, protože všechny zrající sýry smrdí. Ale srovnej SHAPIRO, L. *Assertoric Force Perspectivalism: Relativism without Relative Truth*, s. 139–168.

²⁴ KUKLA, R. – LANCE, M. 'Yo' and 'Lo' – *The Pragmatic Topography of the Space of Reasons*, kap. 1.

²⁵ Viz např. KRAMER, M. *Moral Realism as a Moral Doctrine*. Blackwell Publishing, 2009, kap. 2.

²⁶ Ale srovnej KÖLBEL, M. Faultless Disagreement. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*. 2003, Vol. 104, No. 1, s. 53–73.

²⁷ Ale srovnej PRIEST, G. What is so Bad about Contradictions? *The Journal of Philosophy*. 1998, Vol. 95, No. 8, s. 410–426.

²⁸ Hannah Arendt se domnívá, že pojem pravdy je v politickém životě škodlivý, protože rozděluje společnost na ty, kteří údajně mají pravdu, a na ty, kteří se údajně mýlí. Viz ARENDT, H. *Between Past and Future*. Penguin, 1977, s. 241. Ale srovnej COHEN, J. Truth and Public Reason. *Philosophy & Public Affairs*. 2009, Vol. 37, No. 1, s. 2–42.

²⁹ PRICE, H. Truth as Convenient Friction. *The Journal of Philosophy*. 2003, Vol. 100, No. 4, s. 186.

³⁰ KUKLA, R. – LANCE, M. 'Yo' and 'Lo' – *The Pragmatic Topography of the Space of Reasons*, s. 21, 197.

³¹ Alexy uvádí tento příklad performativní kontradikce: „*Důvod R, na který se odvolávám na podporu svého tvrzení, podle mě není dobrým důvodem, ale ve světě své nízké inteligence, bys jej měl akceptovat jako dobrý důvod pro toto tvrzení.*“ Viz ALEXY, R. *Discourse Theory Human Rights*, s. 216.

Zdá se, že mluvčí zde už jen potvrzuje, že promluvou 1) sleduje jiný účel než sdílení pravdy. Jestliže někdo tvrdí A, prezentuje A jako zdůvodnitelné nejen vůči svým aktuálním partnerům v diskusi, ale vůči všem potenciálním diskusním partnerům.³² Když předkládá důvody pro pravdivost svého názoru, předkládá je jako důvody, které mají ambici obstát i v perfektní diskusi s ideálním publikem. Pravda, která je jen pro bláznů, není pravda, stejně jako tzv. kočičí zlato (*fool's gold*) není zlato. Zvažme ještě tyto dvě věty:

- 3) Svě tvrzení zdůvodním každému, kdo mě k tomu vyzve.
- 4) Jsem k tomu ochotný jen proto, že jsem nejchytřejší, takže to bude snadné.

Promluva 3), uvažovaná samostatně, je v pořádku. Mluvčí jen potvrzuje svoji ochotu plnit svůj závazek k pravdivosti svého tvrzení. Promluvou 4) ale přiznává svoji motivaci, která je problematická. *A contrario*, kdyby nebyl nejchytřejší, nebyl by ochoten své tvrzení zdůvodňovat vůči každému. Jinými slovy, kdyby měl možnost konfrontovat své důvody s chytřejšími lidmi, než je on sám, odmítl by to. Nejspíš proto, že taková konfrontace by výrazně zvýšila pravděpodobnost odhalení chyb v jeho zdůvodnění, takže by musel vzít své tvrzení zpět. Mluvčí imunizuje své tvrzení před možností falzifikace, ale tím zároveň zpochybňuje svůj závazek k pravdě. Kombinace 3) – 4) je tedy performativní kontradikce. Pro pojem pravdy je podstatné, že odkazuje k objektivním faktům, které jsou nezávislé na nahodilostech kognitivních omezení lidských bytostí.³³ Mluvčí bere svůj závazek k pravdě vážně, když je připraven zdůvodňovat své tvrzení vůči ostatním nepodmíněně, tedy i kdyby byli chytřejší a lépe informovaní než on.

Předkládání příkladů performativních kontradikcí může být velmi užitečné, protože jsou ilustrativní. Ale když se podají nevhodně, mohou snadno zamlžit skutečný problém. Nejde o to, s kým si *de facto* povídáme. Samozřejmě, že nemůžeme diskutovat se všemi lidmi na světě. Skutečný problém je normativní. Mluvčí se dopouští diskurzivního selhání už tím, že někomu upírá právo požadovat zdůvodnění. To by znamenalo, že si přisvojuje pravdu, jakoby to byla *jeho* pravda, se kterou si může nakládat, jak se mu zlíbí. Jenomže když je to jeho pravda, kterou má pod vlastní kontrolou, pak ztrácí svoji objektivní povahu. Takovým přisvojením dělá z pravdy něco jiného, co již nemůže plnit svoji základní diskurzivní funkci. Závazek k pravdě je spojený se závazkem k univerzalitě. Řečový akt, který není normativně otevřený k univerzální komunitě všech racionálních aktérů, nemůže být zaměřený na sdílení objektivních faktů. A důsledně vzato, jestliže řečový akt není spojený se závazkem k pravdě, pak to prostě není tvrzení. „*Je-li nějaké tvrzení učinně uvnitř nějaké subkomunity tak, že je aplikovatelné pouze na členy této subkomunity, pak to není tvrzení pravdy.*“³⁴

Nyní se můžeme vrátit k námitce proti Alexyho explikativnímu argumentu, že existuje možnost skupinové redukce diskurzivní praxe. Jednotlivec by vedl diskurz jenom v rámci své vlastní komunity a ke všem ostatním by uplatňoval pouze příkazy, pohružky, propagandu, násilí a teror. Alexy zdůrazňuje, že cena takové redukce diskurzu je mnohem nižší než cena úplného vystoupení z diskurzu. Když ale problém pečlivě analyzujeme,

³² ALEXY, R. A Discourse-Theoretical Conception of Practical Reason. *Ratio Juris*. 1992, Vol. 5, No. 3, s. 240.

³³ Habermas se původně domníval, že pojem pravdy lze ztotožnit s ideální zdůvodnitelností tvrzení. Nicméně, po mnoha letech zajímavých diskusí změnil názor a uznal, že pravdivostní podmínky tvrzení musí být splněné objektivními fakty samotné reality. Viz HABERMAS, J. *Truth and Justification*. The MIT Press, 2003, s. 248 (překlad Fultner, B.)

³⁴ KUKLA, R. – LANCE, M. 'Yo!' and 'Lo!' – *The Pragmatic Topography of the Space of Reasons*, s. 201.

přestává být jasné, proč je mnohem nižší. Příмым důsledkem ztráty univerzality diskurzu je rezignace na pojem pravdy. A to je vážný problém, protože pojem pravdy je centrálním pojmem diskurzivních praktik. Můžeme pokračovat v něčem, co se bude navenek podobat diskurzivní praxi, ale ve skutečnosti to bude mít velmi odlišnou povahu. Už to nebude diskurz, ale něco docela jiného. To znamená, že výsledkem ztráty univerzality nebude menší diskurz, ale žádný diskurz. Můžeme pak ještě pokračovat námitkou: Dobře, už to není diskurz, ale proč by nám mělo vadit, že děláme něco jiného než diskurz?³⁵ Ovšem tato námitka, jakkoli závažná, již neodlišuje skupinovou redukci diskurzivní praxe od úplného vystoupení z diskurzu.

4. Problém univerzality II.

Výše bylo řečeno, že Alexyho explikativní argument nesplňuje ortodoxní pojetí lidských práv, podle kterého každá lidská bytost má lidská práva, a nikoli pouze autonomní (respektive racionální) bytosti.³⁶ „Lidská práva jsou morální práva, která náleží všem lidským bytostem již na základě jejich lidství.“³⁷ Např. člověk s vrozenou těžkou demencí není a nikdy nebyl autonomní bytost. Nedokáže se účastnit diskurzivní praxe, takže implicitní uznání explikativního argumentu se na něj nevztahuje. Nicméně, je to lidská bytost, a proto je (podle ortodoxního pojetí) také nositelem lidských práv. Nabízí se alespoň tři možnosti, jak se k problému nedostatečné univerzalizace postavit:

- a) Ortodoxní pojetí lidských práv je mylné.
- b) Neautonomní lidské bytosti mají lidská práva na základě diskurzivní idealizace.
- c) Rozsah nositelů lidských práv je věcná etická otázka, o které rozhoduje diskurz.

Ad a) Ortodoxní pojetí je založeno na tezi, že množina nositelů lidských práv je identická s množinou všech lidských bytostí. Nejznámější morální argument proti této tezi je tzv. argument z marginálních případů. Která lidská vlastnost je morálně relevantním důvodem, že lidská práva mají všichni lidé a zároveň pouze lidé? Některé morálně relevantní vlastnosti mají všichni lidé, ale tyto vlastnosti nemají pouze lidé. A některé morálně relevantní vlastnosti mají pouze lidé, ale tyto vlastnosti nemají všichni lidé.³⁸ Obhájce diskurzivního přístupu může argumentovat, že ortodoxní pojetí není koherentní, a proto není vhodným kritériem pro hodnocení explikativního argumentu.³⁹ Dokud stoupenci

³⁵ Srovnej ENOCH, D. Agency, Shmagency: Why Normativity Won't Come from What Is Constitutive of Action, *Philosophical Review*. 2006, Vol. 115, No. 2, s. 169–198.

³⁶ Mluvíme zde o zdůvodnění lidských práv jakožto morálních práv, takže nás zajímají morální důvody. Mnohé lidskoprávní dokumenty vymezují lidská práva jakožto práva všech lidských bytostí. Zřejmě vychází z předpokladu, že ortodoxní pojetí lidských práv je morálně zdůvodněné. Úkolem filozofie lidských práv je kriticky zkoumat, zda je tento předpoklad splněný. Srovnej FORST, R. The Justification of Human Rights and the Basic Right to Justification: A Reflexive Approach. *Ethics*. 2010, Vol. 120, s. 726.

³⁷ TASIOLAS, J. On the nature of human rights. In: GERHARD, E. – HEILINGER, J.-Ch. (eds). *The Philosophy of Human Rights: Contemporary Controversies*. Walter de Gruyter, 2011, s. 26. „Lidská práva jsou práva, která má někdo prostě proto, že je lidská bytost.“ Viz DONNELLY, J. *Universal Human Rights in Theory and Practice*. 3rd edition. Cornell University Press, 2013, s. 10. „Lidská práva jsou založená na statusové důstojnosti, kterou mají všechny lidské bytosti.“ Viz GILBERT, P. *Human Dignity and Human Rights*. Oxford, 2018, s. 181–182. „Lidská práva jsou práva lidských bytostí na základě toho, že jsou lidé.“ Viz BILETZKI, A. *Philosophy of Human Rights*. London: Routledge, 2020, s. 3.

³⁸ „Např. všichni lidé, ale nikoli pouze lidé, jsou schopni cítit bolest; a zatímco pouze lidé jsou schopni řešit komplexní matematické problémy, ne všichni lidé to dokáží.“ Viz SINGER, P. *Animal Liberation*. New York: Ecco, 1975, s. 265.

ortodoxního pojetí neidentifikují morálně relevantní vlastnost, kterou mají všichni lidé a zároveň pouze lidé, pak není zřejmé, jaká morální hodnota je v diskurzivní teorii údajně přehlížena. Nicméně, argument z marginálních případů je také předmětem kritické diskuse.⁴⁰ Přitom tvrzení, že někteří lidé nemají lidská práva, je silně kontroverzní, takže vyžaduje důkladné zdůvodnění. To nás odkazuje k c).

Ad b) Diskurzivní přístup neznamená, že přestáváme rozlišovat mezi lidskými bytostmi, které postrádají schopnost autonomního jednání, a zvířaty (*non-human animals*). Např. věta „Kdybys netrpěl duševní nemocí, zodpověděl bych ti každou tvoji otázku.“ dává perfektní smysl, když je adresována člověku, ale zřejmě není smysluplná, když je adresována psovi. Výše bylo řečeno, že mluvčí bere svůj závazek k pravdě vážně, když je připraven zdůvodňovat své tvrzení vůči ostatním bez ohledu na nahodilosti jejich kognitivních omezení. Diskurzivní praxe se neobejde bez určitých idealizací. Svůj závazek ke zdůvodnění bych měl vůči svému adresátovi, i kdyby byl chytřejší, lépe informovaný a vnímavější, než jaký aktuálně je. Jinými slovy, v diskurzivní praxi uznáváme nejen aktuální diskusní partnery, ale také jejich idealizované dvojníky. Nevím, jestli to lze obrátit i směrem dolů. Nevylučuji možnost, že pronikavá analýza diskurzivních závazků ukáže, že implicitně uznáváme i neautonomní lidské bytosti.

Ad c) Otázku, jak určit rozsah nositelů lidských práv, lze chápat jako etickou otázku, kterou lze odpovědět jen cestou substantivní morální argumentace. Úkol diskurzivní teorie se pak omezí na identifikaci pravidel korektní argumentace, na základě kterých lze zhodnotit, zda proces morální diskuse proběhl správně. Morální názory nelze testovat empirickým zkoumáním přírodních faktů. Morální názor je správný, když dokáže obstát („přežít“) v konkurenci s odlišnými názory v prostředí racionálního diskurzu.⁴¹ Není přitom *a priori* vyloučeno, ale ani zaručeno, že autonomní lidské bytosti dospějí v ideální morální diskusi k závěru, že nejen ony mají lidská práva, ale také neautonomní lidské bytosti.

5. Askriptivní argument

Výše bylo řečeno, že spokojený subjektivismus, podle kterého každý jednotlivec má svoji pravdu, nejen ignoruje skutečnost, že žijeme ve společném světě, ale je také potenciálně škodlivý, protože vylučuje možnost interpersonální kritiky. Totéž platí pro radikální skupinový relativismus, podle kterého každá komunita má svoji pravdu, takže meziskupinová názorová neshoda a kritika je již z definice vyloučena. Nicméně, měli bychom rozlišovat empirické a morální soudy. Je absurdní, aby měl každý svoji pravdu ohledně toho,

³⁹ Větší, ale nekoherentní univerzalizace samozřejmě není lepší než menší, ale koherentní univerzalizace. Jiná otázka je, zda univerzalizace pro všechny autonomní bytosti je maximální koherentní univerzalizace lidských práv.

⁴⁰ Viz např. BECKER, L. The priority of human interests. In: MILLER, H. – WILLIAMS, W. (eds). *Ethics and animals*. Clifton, 1983, s. 225–242; REGAN, T. *The case for animal rights*. University of California Press, 1983; DOMBROWSKI, D. A. *Babies and Beasts: The Argument from Marginal Cases*. University of Illinois Press, 1997; ANDERSON, E. *Animal Rights and the Values of Nonhuman Life*. In: SUNSTEIN, C. R. – NUSSBAUM, M. C. (eds). *Animal Rights. Current Debates and New Directions*. Oxford: Oxford University Press, 2004, s. 277–298; NUSSBAUM, M. *Frontiers of justice: disability, nationality, species membership*. Cambridge: Harvard University Press, 2006; GARNER, R. *A Theory of Justice for Animals: Animal Rights in a Nonideal World*. Oxford: Oxford University Press, 2013; KORSGAARD, CH. *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals*. Oxford, 2018; KAGAN, S. *How to Count Animals, more or less*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

⁴¹ „Morální názory nejsou problematizovány kvůli rezistenci objektivního světa, o kterém všichni účastníci předpokládají, že je jeden a tentýž. Spíše jsou problematizovány kvůli neřešitelnosti normativní neshody mezi stranami, které sice žijí ve sdíleném sociálním světě, ale jsou vzájemně v opozici.“ Viz HABERMAS, J. *Truth and Justification*, s. 256.

kteřá hora je nejvyšší v Evropě. Morální relativismus je ovšem více delikátní záležitost, protože morální myšlení je vždy myšlení z hlediska nějaké morální perspektivy.⁴² Alexy vnímá morální relativismus jako jeden z potenciálních zdrojů skepse k lidským právům.⁴³ Tento problém není snadné obecně uchopit, protože existuje mnoho druhů morálního relativismu.⁴⁴ Naštěstí, my se zde nepotřebujeme věnovat všem jejich subtilním distinkcím. Následující úvaha bude vycházet z vlivné Harmanovy definice morálního relativismu: „*Morálně správné a špatné (dobro a zlo, spravedlnost a nespravedlnost, ctnost a neřest atd.) jsou vždy relativní k volbě morálního systému. Co je morálně správné ve vztahu k jednomu systému, může být morálně špatné ve vztahu k odlišnému morálnímu systému. A žádný morální systém není objektivně privilegovaný jako jediná pravdivá morálka.*“⁴⁵ Alexy se explicitně vymezuje proti morálnímu relativismu Hanse Kelsena, který definoval relativismus podobně: „*[Morální relativismus] znamená, že neexistuje pouze jeden, ale více odlišných morálních systémů, a že se nakonec musí udělat volba mezi nimi. Takže relativismus ukládá jednotlivci obtížný úkol, aby pro sebe rozhodl, co je správné a co je špatné.*“⁴⁶

Vezměme, že Petr a Kamila spolu diskutují otázku, zda je morálně správné dělat A. Petr obhájí názor, že to je správné. Kamila obhájí opačný názor, že to není správné. Petr předkládá morální důvody ve prospěch A, Kamila v neprospěch A. Jejich diskuse vykazuje znaky morální neshody. Jejich morální neshoda se ale netýká jenom konkrétní morální otázky, kterou právě diskutují. Petr akceptuje morální systém MS1, ze kterého čerpá své morální důvody. Kamila akceptuje konkurenční morální systém MS2, ze kterého čerpá své morální důvody. Jestliže někdo zastává relativismus ohledně morální pravdy, pak může říct, že Petr má pravdu relativně k MS1 a Kamila má pravdu relativně k MS2. Každý z nich má, podle své morální perspektivy, pravdu. To ale nic nemění na skutečnosti, že jsou ve sporu. Petr je pro dělán A, zatímco Kamila je proti dělán A. Dosažení konsenzu není vyloučeno. Petr může přesvědčit Kamilu, aby změnila svoji perspektivu a přijala MS1, a naopak. A když už spolu diskutují, měli by přitom alespoň předstírat, že společně usilují o dosažení konsenzu a že oba seriózně zvažují perspektivu toho druhého.⁴⁷ Jinak by se

⁴² Samozřejmě nevylučují, že alternativní perspektivy se uplatňují i v myšlení o běžných empirických faktech. Nicméně, perspektivismus je více nálehavý problém pro morální myšlení.

⁴³ Alexy si spojuje morální relativismus na prvním místě se skeptickou teorií Hanse Kelsena. Viz ALEXY, R. *Menschenrechte ohne Metaphysik?*, s. 17; ALEXY, R. *Law, Morality, and the Existence of Human Rights*, s. 10. Nicméně, na základě Kelsenova morálního relativismu lze také vybudovat nějakou teorii lidských práv. Viz INVERNIZZI-ACCETTI, C. *Reconciling legal positivism and human rights: Hans Kelsen's argument from relativism*. *Journal of Human Rights*. 2018, Vol. 17, Iss. 2, s. 215–228. Srovnej CHWASZCZA, CH. *Kelsen on Democracy in Light of Contemporary Theories of Human Rights*. In: LANGFORD, P. – BRYAN, I. – MCGARRY, J. (eds). *Kelsenian Legal Science and the Nature of Law*. Springer, 2017, s. 193–212.

⁴⁴ Viz např. HARMAN, G. – THOMPSON, J. *Moral Objectivism and Moral Objectivity*. Blackwell, 1996; LEVY, N. *Descriptive Relativism: Assessing the Evidence*. *The Journal of Value Inquiry*. 2003, Vol. 37, Iss. 2, s. 165–177; WONG, D. B. *Natural Moralities: A Defense of Pluralistic Relativism*. Oxford: Oxford University Press, 2006; TÄNNISJÖ, T. *Moral Relativism*. *Philosophical Studies*. 2007, Vol. 135, Iss. 2, s. 123–143; BROGAARD, B. *Moral Contextualism and Moral Relativism*. *The Philosophical Quarterly*. 2008, Vol. 58, No. 232, s. 385–409; OLINDER, R. F. *Moral and Metaethical Pluralism: Unity in Variation*. *The Southern Journal of Philosophy*. 2012, Vol. 50, Iss. 4, s. 583–601; ROVANE, C. *The Metaphysics and Ethics of Relativism*. Cambridge: Harvard University Press, 2013; MacFARLANE, J. *Assessment Sensitivity: Relative Truth and its Applications*. Oxford, 2014; MUDERS, S. *Richtig und doch falsch? Der wahrheits- und Rechtfertigungsbegriff des metaethischen Relativismus*. Mentis, 2015; WENDELBORN, CH. *Der metaethische Relativismus auf dem Prüfstand*. De Gruyter, 2016; WREEN, M. *What Is Moral Relativism?* *Philosophy*. 2018, Vol. 93, Iss. 3, s. 361–376.

⁴⁵ HARMAN, G. *Moral Relativism*. In: HARMAN, G. – THOMPSON, J. J. *Moral Objectivism and Moral Objectivity*, s. 3.

⁴⁶ KELSEN, H. *What is Justice? Justice Law and Politics in the Mirror of Science*. Berkeley, 1957, s. 22.

⁴⁷ Srovnej SCHAFFER, K. *Assessor Relativism and the Problem of Moral Disagreement*. *The Southern Journal of Philosophy*. 2012, Vol. 50, Iss. 4, s. 602–620.

dopustili performativní kontradikce. Ale nabízí se otázka: Proč by se morální relativista měl vůbec pouštět do takové diskuse? Nebo alternativně: Proč by se měl zajímat o morální perspektivu někoho jiného?

Alexy může z repertoáru své diskurzivní teorie nabídnout dvě odpovědi: 1) Morální relativista má dobrý důvod se zajímat o morální perspektivy druhých osob, protože má zájem o správnost. Chce zjistit, který z morálních systémů je objektivně správný, aby jej osobně akceptoval a realizoval v praxi. 2) Morální relativista má dobrý důvod se zajímat o morální perspektivy druhých osob, protože to maximalizuje jeho osobní užitek. Vychází z rozumného předpokladu, že konsenzuální přístup k druhým lidem se z dlouhodobého hlediska vyplácí.⁴⁸ Ad 1) Jestliže chápeme morální relativismus tak, že morální správnost je relativní k volbě morálního systému a že žádný morální systém není jediný objektivně správný, pak odpověď 1) nedává dobrý smysl. Ad 2) Morální relativista si nemusí zvolit zrovna maximalizaci svého osobního užitku, ale je to jedna z možností, které má k dispozici. Hlavní problém ryze instrumentálního přístupu je jeho oportunismus. Dokud se to aktérovi vyplácí, chová se konsenzuálně, ale když se mu to přestane vyplácet, ochotně přestoupí na predátorské strategie.⁴⁹ To znamená, že jestliže aktér má zájem o cizí morální perspektivu, je to jen podmíněný zájem. Může mít morální relativista nepodmíněný důvod vážně se zajímat o cizí morální perspektivy? Myslím, že ano. Ale nejprve si uděláme krátkou odbočku. Představme si, že mladý muž Michal poprvé ve svém životě ochutnal víno a bezprostředně vyslovil následující dvě věty:

- 5) Toto víno mi chutná.
- 6) Toto je nejchutnější víno pro mě.

Promluva 5) není problematická. Michal pouze vyjadřuje svůj pozitivní chuťový zážitek. Ale promluva 6) je v daném kontextu podivná, ne-li směšná. Je těžké brát takový ukvapený soud vážně. Vždyť Michal zatím ochutnal pouze toto jedno víno. Jak může vědět, že žádné jiné víno mu nebude chutnat lépe?⁵⁰ Vezměme, že Michal později vyzkouší další víno, které mu bude chutnat víc než to první. Jeho původní promluva 5) zůstává nedotčená. To první víno mu tenkrát opravdu chutnalo, a na této minulé skutečnosti se nic nemění. Nicméně, promluva (6) byla vyvrácena, takže Michal by ji měl vzít zpět. Důležitější je, že promluva 6) byla již od začátku vadná, protože takové obecné hodnocení bez relevantního srovnání je iracionální. Nyní se můžeme vrátit k morálnímu relativismu. Představme si, že Petr řekne následující čtyři věty:

- 7) Zvolil jsem si morální systém *MSI*.
- 8) Nezávázil jsem žádnou alternativu k *MSI*.
- 9) Nezájímám se o žádnou alternativu k *MSI*.
- 10) Respektujte moji osobní volbu *MSI*.

⁴⁸ ALEXY, R. *Discourse-Theoretical Conception of Practical Reason*, s. 243; ALEXY, R. *Discourse Theory Human Rights*, s. 219.

⁴⁹ ALEXY, R. *Menschenrechte ohne Metaphysik?*, s. 18; ALEXY, R. *Law's Ideal Dimension*, s. 148. Viz také RAWLS, J. *The Idea of an Overlapping Consensus*. *Oxford Journal of Legal Studies*. 1987, Vol. 7, No. 1, s. 10.

⁵⁰ „Neinformovaný souhlas prostě není souhlas.“ Viz BERNSTEIN, B. E. – HARTSELL, T. L., Jr. *The portable lawyer for mental health professionals*. John Wiley & Sons, 2004, s. 41.

Z hlediska morálního relativismu je promluva 7) v pořádku, pokud ji uvažujeme samostatně. Nicméně, každá volba je volbou mezi nějakými alternativami. A to znamená, že promluva 8) explicitně popírá presupozici promluvy 7). Jinými slovy, Petr se kombinací 7) – 8) dopouští performativní kontradikce. Ale možná je to příliš přísné hodnocení. Když budeme vstřícní, můžeme chápat *MSI* jako Petrův *default*. To znamená, že Petr předběžně akceptoval *MSI* jako svůj výchozí morální systém, který teprve bude testovat. To by dávalo dobrý smysl, kdyby byl připraven a ochoten porovnávat *MSI* s konkurenčními morálními systémy. Jenomže tuto možnost výslovně vylučuje promluvou 9). Petr se navenek prezentuje tak, že rezignuje na autonomní aktérství ohledně své volby morálního systému.⁵¹ Kombinací 8) – 9) přiznává, že je zakletý v morálním systému *MSI*, který si ve skutečnosti nezvolil. Poslední promluva 10), vzhledem k předchozí kombinaci 8) – 9), již nedává dobrý smysl. Petr požaduje, aby ostatní respektovali jeho osobní volbu, tedy aby respektovali něco, co podle jeho vlastních slov neexistuje.

Morální relativismus, jak byl výše definován, není založený na závazku k univerzálně sdílené morální pravdě, ale na volbě morálního systému. Když někdo prezentuje určitý morální názor jako svůj názor, vystupuje v roli autonomního aktéra, který si zvolil určitou morální perspektivu jako svoji perspektivu. A když my ostatní respektujeme tento názor jako jeho nebo její názor, respektujeme ho nebo ji jako autonomního aktéra. Důležité je, že konstatování „ty máš svoji pravdu, já mám svoji pravdu“ nemůže být obecným důvodem k vyhýbání se morální diskusi. Je to právě naopak. Diskuse je efektivní způsob, jak posilovat svoji morální autonomii.⁵² V diskusi poznáváme alternativní morální perspektivy, takže máme epistemickou kontrolu nad dostupnými možnostmi volby. Když beru cizí perspektivu vážně, neznamená to, že ji automaticky přijmu jako svoji. Znamená to, že k ní přistupuji s otevřenou myslí a bez předsudků. Kdykoli někdo takto vstřícně zváží cizí perspektivu, a přesto svoji perspektivu zhodnotí pro sebe jako lepší, potvrzuje tím svoji minulou volbu své perspektivy. Posiluje tak svoji osobní vazbu ke své perspektivě. Jeho morální perspektiva je pak o kousek víc *jeho* než předtím. Diskuse posiluje jeho morální autonomii také proto, že obhajováním svých morálních názorů proti námitkám je nucen své názory lépe promyšlet a případně korigovat. Čím lepší racionální kontrolu má nad svými názory, tím více to jsou *jeho* názory. Jednotlivec, který nebere vážně cizí morální názory, nebere vážně ani vlastní morální názory. V extrémním případě je pochybné, zda to jsou opravdu *jeho* názory.

V morálním myšlení a jazyku jsou přivlastňovací zájmena velmi důležitá. Askripce morálního názoru k osobě je totiž znakem morální autonomie. Když nevím, která hora je nejvyšší v Evropě, prostě si tuto informaci vygoogluji. Kladu si přitom pouze otázku, zda určitý zdroj je spolehlivý pro tento druh informace. Budu pak vědět, že to je Mont Blanc,

⁵¹ Autonomní aktérství je graduální kategorie. Jednotlivec může být více nebo méně autonomním aktérem. V ideálním případě perfektně pozná všechny dostupné alternativy, které následně pečlivě zváží, aby pak udělal své vlastní rozhodnutí. Paradoxně, v reálném světě by snaha o takové ideální rozhodování byla iracionální, protože lidé mají omezené zdroje, zejména omezený čas a omezené kognitivní schopnosti. Nicméně, Petr svými promluvami (8)–(9) popírá elementární předpoklady autonomní volby. Viz např. VIALE, R. (ed.) *Routledge Handbook of Bounded Rationality*. London: Routledge, 2020.

⁵² Diskuse samozřejmě není jediný způsob, jak posilovat svou morální autonomii. Např. John S. Mill doporučoval, abychom si vyzkoušeli různé způsoby života. Viz ANDERSON, E. S. John Stuart Mill and Experiments in Living. *Ethics*. 1991, Vol. 102, No. 1, 1991, s. 4–26; BRINK, D. O. *Mill's Progressive Principles*. Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 157–158.

ale nebudu zdůrazňovat, že to je *můj* názor. Když budu řešit morální otázku, nevygoogluji si informaci jako hotovou odpověď. Nicméně, mohu si vygooglovat různé morální názory a argumenty, které pak zvážím, abych si vytvořil svůj vlastní názor. To neznamená, že to je originální názor, který jsem nově vymyslel. Originální morální názory jsou velmi vzácné. Spíše to znamená, že jsem ten názor zváženě přijal za svůj. Jestliže někdo namítne můj morální názor, pak nestačí, že pouze odkážu na nějakou vnější morální autoritu, která garantuje jeho pravdivost.⁵³ Kdybych se v morálních záležitostech jen slepě spoléhal na vnější zdroje informací, oslaboval bych svoji morální integritu.⁵⁴ Postrádal bych koherentní morální perspektivu a nerozuměl bych morálním důvodům svého jednání.⁵⁵ Takovým přístupem bych rezignoval na svou morální autonomii a také na svou morální odpovědnost. Moje jednání by již nebylo jednáním z morálního hlediska. Jestliže nemám *vlastní* morální názory, pak nemám žádné *morální* názory.

Připomeňme si Alexyho *explikativní argument*: Jestliže s někým diskutuji, implicitně ho nebo ji uznávám jako svobodného a rovného diskusního partnera. A uznat někoho jako svobodného a rovného diskusního partnera znamená uznat ho nebo ji jako osobu. K doplnění a posílení navrhuji další argument, který označuji jako *askriptivní argument*: Jednotlivec bere své vlastní morální názory vážně jen tehdy, když bere vážně také cizí morální názory. A neefektivnější způsob, jak zprostředkovat tuto interakci, je participace na morálním diskurzu. Alexy se vymezuje proti řadě metaetických teorií, které označuje jako skeptické ohledně existence lidských práv.⁵⁶ Askriptivní argument je metaeticky inkluzivní, a proto dokáže vtáhnout do hry tyto lidskoprávní skeptiky. Dokonce i morální nihilista, je-li nihilismus *jeho* názor, spadne do pasti askriptivního argumentu.⁵⁷ Morální nihilismus je opravdu jeho názor pouze za předpokladu, že bere vážně konkurenční etické teorie. Jenomže on tyto alternativy nebere vážně, když systematicky odmítá účast na morálním diskurzu. Askriptivní argument je kladivo proti každému, kdo chce svůj morální názor diskurzivně izolovat. Alexyho explikativní argument se aktivuje teprve v okamžiku, když se nihilista zapojí do výměny argumentů v morální diskusi. Výhodou askriptivního argumentu je, že se aktivuje i v případě diskurzivního dezertérství. Aktivuje se již v okamžiku, když se nihilista pokusí vyhnout diskusi, aby ochránil svůj nihilistický názor před konfrontací s konkurenčními názory.

⁵³ WOLFF, R. P. *In Defense of Anarchism*. California University Press, 1998 (1970), s. 14.

⁵⁴ Nicméně, když rozpoznám sociální determinanty svých morálních názorů a zváženě je akceptuji jako spolehlivé, posílují tím svoji morální autonomii, protože zvyšují svoji racionální kontrolu nad tím, jak moje morální názory závisí na druhých lidech. Viz WILAND, E. *Guided by Voices: Moral Testimony, Advice, and Forging a 'We'*. Oxford: Oxford University Press, 2021, s. 88.

⁵⁵ NICKEL, P. Moral Testimony and Its Authority. *Ethical Theory and Moral Practice*. 2001, Vol. 4, s. 253–266; DRIVER, J. Autonomy and the Asymmetry Problem for Moral Expertise. *Philosophical Studies*. 2006, Vol. 128, s. 619–644; HILLS, A. Moral Testimony and Moral Epistemology. *Ethics*. 2009, Vol. 120, s. 94–127; HOWELL, R. J. Google Morals, Virtue, and the Asymmetry of Deference. *Noûs*. 2014, Vol. 48, s. 389–415; McGRATH, S. The Puzzle of Pure Moral Deference. *Philosophical Perspectives*. 2009, Vol. 23, s. 321–344; CRISP, R. Moral Testimony Pessimism: A Defence. *Aristotelian Society*. 2014, Vol. 88, s. 129–143. Srovnej ENOCH, D. A Defense of Moral Deference. *Journal of Philosophy*. 2014, Vol. 111, s. 229–258; SLIWA, P. In Defense of Moral Testimony. *Philosophical Studies*. 2012, Vol. 158, s. 175–195; LILLEHAMMER, H. Moral Testimony, Moral Virtue, and the Value of Autonomy. *Aristotelian Society*. 2014, Vol. 88, s. 111–127.

⁵⁶ „Skepticismus bude mít své kořeny ve formách emotivismu, decizionismu, subjektivismu, relativismu, naturalismu, nebo dekonstruktivismu.“ Viz ALEXY, R. *Law, Morality, and the Existence of Human Rights*, s. 10.

⁵⁷ Někdo může být morálním nihilistou v tom smyslu, že je morálně netečný („morálně mrtvý“), aniž by přijal nihilismus jako svůj názor. Na takového nihilistu se askriptivní argument nevztahuje. Nicméně, vztahují se na něj psychiatrické příručky.

Výše jsme věnovali pozornost problému univerzalizace. Z hlediska askriptivního argumentu platí, že jakýkoli konkurenční morální názor mohu odmítnout teprve poté, co jej vezmu vážně. V opačném případě bych rezignoval na kritickou reflexi vůči své vlastní morální pozici, takže bych přestal brát vážně svůj vlastní názor. Dokonce i velmi hloupé morální názory musím vzít aspoň na okamžik vážně, abych je mohl korektně zhodnotit a oprávněně odmítnout jako hloupé.⁵⁸ Askriptivní univerzalizace znamená, že jsme v principu otevření vůči každému, kdo dokáže zformulovat nějaký morální názor, včetně stupidních názorů. Takže se vztahuje na každého potenciálního účastníka morálního diskurzu. Askriptivní univerzalizaci nevysvětlují závazkem k univerzálně sdílené morální pravdě, ale závazkem k autonomní volbě morálního názoru. Vezměme, že někdo popírá existenci univerzálních morálních pravd. Nicméně, asi nebude popírat, že určité morální názory jsou *jeho* názory, protože je pro sebe zvažene preferuje před konkurenčními morálními názory. Tím se potvrzuje metaetická inkluzivnost askriptivního argumentu.⁵⁹

6. Pluralita morálních světů

Proti dosavadní úvaze lze namítnout, že nezohledňuje tzv. multimundialismus, což je radikální pojetí morálního relativismu, které obhajuje Carol Rovane. Vraťme se k příkladu s Petrem a Kamilou. Petr zastává morální názor, že *A* je správné, zatímco Kamila zastává opačný morální názor, že *A* není správné. Každý z nich má pravdu relativně ke své morální perspektivě. Lze to chápat i tak, že Petr a Kamila žijí v odlišných, ale stejně reálných morálních světech. Petr žije v morálním světě, ve kterém je pravda, že *A* je správné, zatímco Kamila žije v jiném morálním světě, ve kterém je pravda, že *A* není správné. Názor, že *A* je správné, je neslučitelný s názorem, že *A* není správné, v tom smyslu, že není logicky přípustné, aby jedna osoba současně zastávala oba názory. Takže Petr si nemůže zachovat svůj názor a zároveň pro sebe přijmout také názor Kamily. Nicméně, morální světy jsou logicky oddělené.⁶⁰ Logické vztahy mezi morálními názory existují jen v rámci stejného morálního světa. Petrův názor odkazuje k jinému morálnímu světu než názor Kamily, a proto jejich názory nejsou vzájemně ani konzistentní, ani inkonzistentní. Petr si může zachovat svůj názor ve svém světě a zároveň respektovat, že názor Kamily je pravdivý v jejím světě.

Rovane nechápe morální perspektivu jako záležitost arbitrární volby, ale jako kulturní adaptaci na životní podmínky dané společnosti. Komunity, které žijí ve velmi odlišných společenských kontextech, musí řešit odlišné praktické problémy života. Jestliže tyto komunity nesdílejí morální perspektivu, pak postrádají společné měřítko pro hodnocení morálních názorů a jejich zdůvodnění. Rovane odvozuje radikální závěr, že lidé z různých

⁵⁸ Nemusím vést nekonečné debaty s fašisty, abych rozumně odmítl fašismus. Ale nemohu rozumně odmítnout fašismus, aniž bych jej aspoň na chvíli vzal vážně.

⁵⁹ Ostatně, Habermasova diskurzivní teorie se zřetelně vymezuje proti morálnímu realismu. Viz HABERMAS, J. *Truth and Justification*, kap. 6.

⁶⁰ Rovane se zčásti inspiroval u Rudolfa Carnapa. Ten připouštěl pluralitu jazykových schémat, která jsou definovaná odlišnými jazykovými konvencemi, včetně odlišných logických pravidel, a proto jsou vzájemně logicky oddělená. Carnap se domníval, že volba jazykového schématu je záležitost praktické vhodnosti. Viz CARNAP, R. *Empiricism, Semantics, and Ontology*. In: BENACERRAF, P. – PUTNAM, H. (eds). *The Philosophy of Mathematics: Selected Readings*. Cambridge, 1984, s. 241–257. Viz také KÁČER, M. Načo sa trápiť s otázkou existencie ľudských práv? *Časopis pro právní vědu a praxi*. 2020, Vol. 28, No. 4, s. 547–564.

ných morálních světů se nemají vzájemně co naučit ohledně morálky.⁶¹ Proti morálnímu multimundialismu lze namítnout, že je přehnaně skeptický ohledně možnosti komunikace napříč morálními kontexty.⁶² Navíc, metafyzická teze, že kulturně odlišné komunity žijí v různých morálních světech, může být škodlivá, protože imunizuje morálně pochybné praktiky (např. ženská obřizka) před vnější morální kritikou. Rovněž to vnímá naopak jako výhodu své teorie, protože se vzpírá imperiálním ambicím morálního univerzalizmu, který bývá necitlivý ke kulturním kontextům. Můžeme pochybovat, zda výhody morálního multimundialismu převažují nad jeho nevýhodami. Nyní mě ale zajímá, jaký morální postoj vyjadřujeme ke druhým lidem, když se od nich diskurzivně izolujeme, protože údajně žijí v jiném morálním světě.

Alexyho explikativní argument ukazuje, že když s někým diskutuji, implicitně ho uznávám jako osobu. Proti tomu lze namítnout, že diskutovat lze i s otrokem. Zdá se, že multimundialismus obrací herní plán. Když uznávám morální svět druhého člověka jako nezávislou morální alternativu, uznávám tím jeho nezávislé morální aktérství. Uznávám ho jako autonomního aktéra, tedy jako osobu, ale nepolemizuji s ním o tom, co je morálně správné. Nezdůvodňuji mu své morální principy, ani se nesnažím argumentačně prolomit do jeho morálního světa. Morální postoj zahrnuje ohleduplnost k druhým osobám, i když mají odlišnou morální perspektivu. Tuto ohleduplnost lze realizovat nejen angažovanou interakcí, ale též vhodným zdržením se takové interakce. Nyní lze formulovat nový explikativní argument: Když se zdržuji morální diskuse s někým, protože respektuji, že žije v odlišném morálním světě, implicitně ho uznávám jako osobu. Můžeme jej označit jako *multimundiální argument*. Všimněme si, že je komplementární k Alexyho explikativnímu argumentu. Někoho mohu implicitně uznat jako osobu nejen tím, že s ním diskutuji, ale za určitých podmínek také tím, že se vhodně zdržím společné diskuse. V obou uvažovaných případech aktivuji Alexyho kaskádu směrem k uznání jeho lidských práv.⁶³

Askriptivní argument jsem výše prezentoval jako argument proti osobám, které chtějí diskurzivně izolovat svůj morální názor. Multimundiální argument připouští, že diskurzivní izolace je za určitých podmínek morálně korektní. Jestliže odmítneme morální multimundialismus, pak se multimundiální argument prostě neuplatní. Ale co když jej akceptujeme? V tom případě se askriptivní argument použije jenom v rámci stejného morálního světa. Praktický problém, kdy je vhodná diskurzivní angažovanost a kdy je naopak vhodná diskurzivní zdrženlivost, pak závisí na posouzení, zda se dva morální aktéři pohybují ve stejném morálním světě nebo v odlišných morálních světech. Zastánci morálního multimundialismu by měli poskytnout jasné kritérium pro takové posouzení. Ale to není snadný úkol. Důležité je, že askriptivní argument nemusí být slepý k morální

⁶¹ „Když žijeme relativismus, definovaný jako multimundialismus, chápeme vlastní zkoumání tak, že probíhá v rámci určitých hranic. A jestliže něco leží mimo tyto hranice, pak to není vhodným předmětem našeho zkoumání, i když to může být vhodným předmětem zkoumání někoho jiného. Korelativně to znamená mít vůči některým druhým lidem tu nejhlubší epistemickou lhostejnost, jakou si lze představit, což zahrnuje přesvědčení, že se od nich nemáme co naučit a my je nemáme co naučit, protože jejich pravdivé názory jsou pravdivé pro ně, ale nikoli pro nás (a naopak).“ Viz ROVANE, C. *The Metaphysics and Ethics of Relativism*, s. 100.

⁶² LUDWIG, K. *The Sources of Relativism. Ethics*. 2015, Vol. 126, s. 175–195.

⁶³ Nebudu zde řešit otázku, zda lze implicitně uznat lidská práva i v rámci morálního světa, který s pojmem lidských práv nepočítá. Rovněž sice popírá, že morální pravdy jsou univerzální, ale zároveň připouští, že pojem osoby je univerzální. A v tom případě by měla také připustit univerzální použitelnost Alexyho kaskády. Viz ROVANE, C. *The Metaphysics and Ethics of Relativism*, s. 266.

relevanci společenských podmínek. A neměl by být. Vnímavost ke specifickým morálním kontextům, ve kterých žijí jiné společnosti, významně přispívá k morálnímu sebezporozumění. Pochopení, že cizí morální perspektiva je historicky a kulturně situovaná, je příležitost k uvědomění si, že ani naše morální perspektiva není hlediskem Božího oka. Brát cizí kontexty vážně je zásadním podnětem k tomu, abychom vzali vážně své vlastní kontexty.

Závěr

Alexyho explikativní argument ukazuje, že každý pokus o intersubjektivní zdůvodnění neexistence lidských práv se nutně dopouští tzv. performativní kontradikce. Jestliže s někým diskutuji, pak ho nebo ji implicitně uznávám jako svobodného a rovného diskusního partnera. A uznat někoho jako svobodného a rovného diskusního partnera znamená uznat jeho nebo její lidská práva. Nicméně, sám Alexy otevřeně přiznává, že jeho explikativní argument nepostačuje pro zdůvodnění lidských práv. Jedním z hlavních problémů je splnění požadavku na univerzalitu. Tento problém lze řešit pragmatickou analýzou řečového aktu tvrzení. Tvrdit *A* znamená prezentovat *A* jako pravdu. Závazek k pravdě je spojený se závazkem k univerzalitě. Tvrzení, které není otevřené k univerzální komunitě všech racionálních aktérů, nemůže být zaměřené na sdílení objektivních faktů. Jenomže toto řešení má omezenou použitelnost pro morální diskurz, protože je zatíženo nesamozřejmým metaetickým předpokladem, že existují univerzální a objektivní morální fakty. A to je velmi závažné omezení, protože lidskoprávní skeptici se rekrutují zejména mezi morálními subjektivisty, relativisty a nihilisty.

K překonání tohoto omezení jsem navrhl tzv. *askriptivní argument*, který je více metaeticky inkluzivní: Jednotlivec bere své vlastní morální názory vážně jenom tehdy, když bere vážně také cizí morální názory. A jediný efektivní způsob, jak zprostředkovat tuto interakci, je participace na morálním diskurzu. Alexyho explikativní argument je použitelný jenom proti lidskoprávním skeptikům, kteří se účastní diskurzu. Askriptivní argument jej vhodně doplňuje, protože je použitelný proti skeptikům, kteří se vyhýbají diskurzu. Je namířený proti diskurzivní izolaci, ale přitom může být citlivý ke společenským kontextům morálních názorů. Vlastně je to součást jeho funkce, neboť porozumění kontextové ukotvenosti cizích morálních názorů pomáhá k porozumění kontextové ukotvenosti vlastních morálních názorů. Poznej druhé, abys poznal sám sebe.

Explicative Justification of Human Rights

Tomáš Sobek

Abstract: In my text, I will deal with the so-called explicative argument formulated by Robert Alexy. This argument shows that any attempt to intersubjectively justify the non-existence of human rights necessarily commits the so-called performative self-contradiction. But Alexy's argument can be objected to: What if the human rights sceptic avoids discursive commitments? Alexy responds that an individual needs to make an existential decision that fully realizes his or her discursive potential. But the objection continues: What if he or she doesn't make that decision? The issue can be addressed by analyzing the speech act of assertion. To assert A is to present A as true to anyone. A speech act that is not open to the universal community of all rational agents cannot be aimed at sharing objective facts. But this solution has limited applicability to moral discourse because it is burdened with the controversial metaethical assumption that there are universal and objective moral facts. This is a very serious limitation, because human rights sceptics are mainly recruited among moral subjectivists, relativists and nihilists. To overcome this limitation, I proposed the so-called ascriptive argument, which is more metaethically inclusive: An individual takes his own moral views seriously only if he also takes seriously the moral views of others. And the only effective way to mediate this interaction is through participation in moral discourse. Alexy's explicative argument is only applicable against human rights sceptics who participate in the discourse. The ascriptive argument appropriately complements it because it is applicable against sceptics who avoid discourse. It is directed against discursive insulation, but at the same time can be sensitive to the social contexts of moral views.

Keywords: Robert Alexy, discourse theory, human rights, moral relativism, explicative argument, ascriptive argument