

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FILOZOFICKÁ FAKULTA

Ústav politologie

DIPLOMOVÁ PRÁCE

**JE POJEM LIDSKÝCH PRÁV FIKTIVNÍ?
POSTMETAFYZICKÁ KONCEPCE JÜRGENA HABERMASE**

**(IS THE CONCEPT OF HUMAN RIGHTS FICTITIOUS?:
JÜRGEN HABERMAS' POSTMETAPHYSICAL CONCEPTION OF
HUMAN RIGHTS)**

Mgr. Michala Lysoňková (POLT)

Vedoucí diplomové práce: doc. PhDr. Ing. Milan Znoj, CSc.

Praha 2011

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 10. 4. 2011

Michala Lysoňková

Abstrakt/Abstract

Pojem lidských práv představuje stěžejní prakticko-politický koncept, který je předmětem různých teoretických disciplín: politické a právní filosofie, politické vědy či jurisprudence. V předkládané práci je uvedený pojem nahlížen z perspektivy politické filosofie. Základní otázka zní: Je pojem lidských práv formulovatelný (racionálně platný) rovněž v postmetafyzické situaci, a pokud ano, která práva lze označit jako „lidská“? Tato otázka je kladena na pozadí stávající (obsahové, prostorové a symbolické) expanze lidských práv a zodpovídána ve světle koncepce Jürgena Habermase. Habermasovo pojetí představuje zřejmě nejdůležitější pokus o racionální reformulaci pojmu lidských práv v postmetafyzické situaci. Autorovo odůvodnění se pokouší oprostit od veškerých antropologických předpokladů, jež jsou spjaty s původní artikulací práv člověka a rezonují mimo jiné v právním konceptu lidské důstojnosti. Po úvodní formulaci problému, historickém exkursu do oblasti moderního přirozeného práva a po základní charakterizaci postmetafyzické situace následuje analýza a zhodnocení předpokladů Habermasovy „lingvistifikované“ koncepce: univerzální pragmatiky, intersubjektivistického pojetí individua a diskursivní etiky. Objasnění těchto předpokladů zahrnuje nástin teorie řečových aktů Austina a Searla, tj. základ Habermasova konceptu komunikativní racionality (komunikativního jednání). Vlastní rozbor Habermasovy koncepce lidských práv, formulované v rámci diskursivní teorie práva, se soustřeďuje na sociologické východisko „demokratického právního státu“ (tj. sociální integraci posttradičních společností), mechanismus legitimacy (platnosti), která je domněle inherentní právu, na vztah morálky a práva, systém lidských (základních) práv anebo na definiční znak lidských práv, tzn. univerzalitu. Položená otázka je vpsledku zodpovězena negativně. Tato záporná odpověď, polemicky artikulovaná jako fiktivnost pojmu lidských práv, se mimo jiné dotýká i stěžejní myšlenky rovné svobody pro všechny.

Klíčová slova

lidská práva, Jürgen Habermas, diskursivní teorie práva, racionalistické přirozené právo, moderna, esencialismus, postmetafyzická situace, ospravedlnění, politická filosofie

Human rights are the pervasive practical and political concept, discussed in various branches: political and legal philosophy, political science or jurisprudence. In the diploma thesis, this concept is discussed in the framework of political philosophy. An author's basic question: Is the concept of human rights plausible (rationally valid) in the postmetaphysical situation as well, and if so, which rights are possible to specify as "human"? This question is asked in view of contemporary (content, spatial and symbolical) expansion of human rights and solved in light of Jürgen Habermas' conception of human rights. Habermas' conception of human rights represents probably the most significant rational attempt to reformulate this concept in the postmetaphysical situation. His foundation is apparently free from the burden of all anthropological presuppositions, connected with a pristine articulation of the rights of man. As we know, these presuppositions also resound in the legal concept of human dignity. After

the problem definition, a historical excursus on the field of rational natural law and basic characterization of the postmetaphysical situation, an analysis and evaluation of presuppositions intrinsic to Habermas' "linguistificated" conception of human rights follow – i.e. universal pragmatics, the inter-subjectivistic conception of the individual and discursive ethics. Clarifying of the theoretic presuppositions contains an outline of Austin-Searle speech act theory, i.e. a basis of Habermas' theory of communicative rationality (or communicative action). A respective analysis of Habermas' human rights conception, articulated in his discursive theory of law, is focusing on a sociological basis of "Democratic Rule of Law" (i.e. social integration of post-traditional societies), the mechanism of legitimacy (validity) intrinsic to law, a relationship between morality and law, system of human (basic) rights and the essential feature of human rights, i.e. universality. The main question is finally answered negatively. This negative answer, articulated controversially as fictitiousness of the concept of human rights, also calls in question the key idea of equal freedom for all.

Keywords

human rights, Jürgen Habermas, discourse theory of law, rational natural law, modernity, essentialism, postmetaphysical situation, justification, political philosophy

Obsah

ÚVOD	7
1. FORMULACE PROBLÉMU	10
1.1. EXPANZE LIDSKÝCH PRÁV	10
1.2. FORMULOVATELNOST LIDSKÝCH PRÁV	20
2. HISTORICKÝ EXKURS: OSPRAVEDLNĚNÍ PRÁV ČLOVĚKA V MODERNĚ	24
2.1. MODERNÍ POJEM PRÁVA	25
2.2. PŘEDPOKLADY PŘIROZENÉHO PRÁVA V RANÉ MODERNĚ	26
2.3. ZÁKLAD RŮZNÉHO CHARAKTERU PŘIROZENÝCH PRÁV V ABSOLUTISTICKÉM A LIBERÁLNÍM IUSNATURALISMU 17. STOLETÍ	28
2.3.1. <i>Absolutistický iusnaturalismus</i>	29
2.3.2. <i>Liberální iusnaturalismus</i>	31
2.4. PRÁVO ČLOVĚKA A URČENÍ LIDSKÉ BYTOSTI VE VRCHOLNÉ MODERNĚ	33
2.4.1. <i>Zdokonalitelnost člověka a pretenze rovnosti (Rousseau)</i>	34
2.4.2. <i>Důstojnost lidské bytosti (Kant)</i>	35
2.4.3. <i>Přirozená práva animal laborans (Sieyès)</i>	38
SHRNUTÍ	40
3. POSTMETAFYZICKÁ SITUACE A NEZAVRŠENOST PROJEKTU MODERNY	41
4. PŘEDPOKLADY DISKURSVNÍ TEORIE PRÁVA	50
4.1. FORMÁLNĚ PRAGMATICKÉ APRIORI ŘEČOVÉHO JEDNÁNÍ (UNIVERZÁLNÍ PRAGMATIKA)	50
4.1.1. <i>Teorie řečových aktů</i>	52
4.1.1.1. Austinova zakládající koncepce	52
4.1.1.2. Searlova systemizace	56
4.1.2. <i>Habermasova reformulace teorie řečových aktů</i>	61
4.1.2.1. Platnost a její diferenciaci	61
4.1.2.2. Struktura řečového aktu a syntéza platností	64
4.1.2.3. „Parazitistická“ teze	70
4.1.2.4. Status ilokučního (řečového) aktu	75
4.1.2.5. Význam a platnost	79
4.1.2.6. Řečový akt a společenský řád	86
SHRNUTÍ	90
4.2. KONCEPCE INDIVIDUA	92
4.2.1. <i>Moderní sebeporozumění</i>	94
4.2.2. <i>Racionalita individua</i>	95
4.2.3. <i>Osobní identita</i>	96
4.2.4. <i>Individualita</i>	101
4.2.5. <i>Svoboda a rovnost</i>	103
4.3. DISKURSVNÍ ETIKA	105
4.3.1. <i>Přednost morálky před etikou</i>	106
4.3.2. <i>Koncepce praktického diskursu</i>	108
4.3.3. <i>Obsah morálky</i>	114
4.3.4. <i>Diskurs aplikace</i>	117
SHRNUTÍ	118
5. PRINCIP LIDSKÝCH PRÁV V „DEMOKRATICKÉM PRÁVNÍM STÁTĚ“	120
5.1. FUNKCE A PLATNOST PRÁVA V POSTTRADIČNÍ SPOLEČNOSTI	122

5.1.1.	<i>Sociální integrace posttradičních společností</i>	122
5.1.2.	<i>Právo mezi fakticitou a platností</i>	124
5.2.	PŘEDNOST PRÁVA PŘED MORÁLKOU	129
5.2.1.	<i>Pravidlo diskursu a pravidlo univerzalizace</i>	131
5.2.2.	<i>Právní norma</i>	132
5.3.	SYSTÉM LIDSKÝCH PRÁV	134
5.3.1.	<i>Soukromá autonomie</i>	137
5.3.2.	<i>Veřejná autonomie</i>	138
5.3.3.	<i>Sociální autonomie</i>	139
5.4.	UNIVERZALITA LIDSKÝCH PRÁV	144
5.5.	PLATNOST DISKURSIVNÍ TEORIE PRÁVA, EO IPSO LIDSKÝCH PRÁV	146
ZÁVĚR		155
SEZNAM LITERATURY		158

Úvod

Pojem lidských práv prorůstá současnou politickou realitou. Je tematizován a utvářen v různých oblastech: v diskurzech (politické a právní) filosofie, politické vědy a jurisprudence a v praxi politiky, práva a sociálního hnutí. Žádná z těchto oblastí není irelevantní, vzájemně se zdržují či uvádějí do pohybu. Sama dualita teorie a praxe je problematická, neboť tradičně konotuje přísnou hierarchii, tedy jednosměrnou závislost, a to v neprospěch praxe.¹ Lidskoprávní praxe ovšem vykazuje významnou míru autonomie a samopohybu.² Z určité perspektivy se může jevit i jako primární: prioritu má praktický konsensus, zapuštěný v husté síti organizací a praktik; ačkoliv je tento konsensus prostorově omezený (euroatlantická oblast), vyznačuje se větší jasností než konsensus teoretický. Primát byl praktickému konsensu ostatně přisouzen již v době koncipování Všeobecné deklarace lidských práv (1948), jakožto důsledek inter- i intrakulturního sporu o kulturně a historicky situovaný pojem, který ztratil své původní předpoklady.³

Přesto je ale oblast lidskoprávní praxe zřetelně závislá: odkazuje k obecným teoretickým konceptům⁴, které tvoří garantující ideový rámec, a rovněž koreluje s úrovní internalizace pojmu, na niž se podstatně podílí teoretická reflexe. Pojem lidských práv byl – bez ohledu na spor o svůj obsah – v euroatlantickém prostoru výrazně internalizován; tato skutečnost ovlivňuje jeho projekci na globální úroveň, tedy do „mezinárodní“, které v současnosti představuje převažující sféru jeho tematizace a problematizace. V předkládané práci se ovšem nebudeme zabývat globální dimenzí lidských práv, ale samotným *pojmem* lidská práva. Budeme se ptát po formulovatelnosti tohoto konceptu v postmetafyzické situaci, tedy po ztrátě jeho původních předpokladů.

Jedním z diskursů, ve kterém je možné tuto otázku klást, je diskurs politické filosofie. Tento text převážně nepřekračuje jeho rámec.

Naši otázku vztáhneme k diskursivní teorii Jürgena Habermase. Toto vztážení ji sice zužuje na otázku po možnostech Habermasovy formulace, právě tato formulace

¹ Vztah teorie a praxe zde ovšem neklademe na konceptuální rovině; obojí užíváme pouze pro jednoduché rozlišení dvou oblastí.

² Viz např. tvorbu deklarací OSN.

³ Srov. např. Maritain, J.: *Člověk a stát*. Praha 2007, s. 69nn; Croce, B.: *The Future of Liberalism*. In: *Human Rights: Comments and Interpretations*. Paris 1948, s. 81–84.

⁴ Srov. lidskoprávní dokumenty, zvláště jejich preambule.

však představuje nejkompexnější pokus o její zodpovězení, který se navíc polemicky vymezuje vůči prvotní – iusnaturalistické – formulaci.

V první kapitole (*Formulace problému*) se nejprve pokusíme alespoň parciálně zachytit formování současné dominantní pozice lidských práv, jejich obsahovou, prostorovou a symbolickou expanzi. Tato expanze se manifestuje v rozmachu lidskoprávního katalogu až k tradovaným třem generacím anebo v rozšiřování listinného jádra globálního systému lidských práv. Tento proces má svůj historický mezník – KBSE, jež zpětně ovlivnila zahraniční politiku západních demokracií a dynamizovala rozvoj mezinárodního režimu lidských práv a lidskoprávního hnutí. Za touto jasně viditelnou vrstvou dílčích práv a dějinných událostí ovšem prosvítá o něco méně zjevná symbolická vrstva, která se ukazuje po konci studené války. Ve druhé podkapitole poté vymezíme otázku po formulovatelnosti pojmu lidská práva. Jelikož podstatným motivem tohoto vymezení je nedostupnost původních předpokladů, je potřeba tyto předpoklady ozřejmit.

Druhá kapitola (*Historický exkurs: Ospravedlnění práv člověka v moderně*) má nutně ráz pouhého exkursu. Původní předpoklady lidských práv jsou spjaty s epistemologickými koncepty moderny, které zde můžeme nanejvýš naznačit. Pokusíme se uchopit základní předpoklady koncepce člověka jako autonomního právního subjektu a objasnit různý charakter jeho práv. Načrtneme premisy přirozeného oprávnění, fundament rozdílné povahy přirozených práv či proměnu konceptu ve světle trojího určení lidské bytosti, k níž došlo v 18. století. Nejprve se budeme zabývat především etickou linií moderního (racionalistického) iusnaturalismu (Grotius, Pufendorf, Locke) a poté Rousseauem, Kantem a Sieyèsem.

Ospravedlnění práv člověka, centrované v lidské přirozenosti a hlouběji zapuštěné v ideovém kontextu moderny, bylo ovšem kompletně zproblematizováno a v situaci, jež byla označena za postmetafyzickou, již není k dispozici. Ještě obtížnější než uchopení moderny je zachycení natolik různorodého fenoménu, jakým je postmetafyzická situace. Třetí kapitola (*Postmetafyzická situace a nezavršenost projektu moderny*) pretenduje výhradně na nástin elementárního kontextu, který rámuje naši otázku. V tomto rámci se snoubí několik tradičních aspektů – proměna racionality, problematizace subjektu či emancipace. Tematizována je situovanost rozumu v pragmatismu a analytické filosofii

jazyka, kritika subjektu zejména u Adorna, nepatřičnost esencialismu v podání Marthy Nussbaumové nebo Lyotardovo zpochybnění emancipace. Tyto motivy jsou zčásti uzpůsobeny Habermasovu „radikálnímu modernismu“, jehož uvedení je součástí téže kapitoly.

Následující kapitolu (*Předpoklady diskursivní teorie práva*) věnujeme předpokladům Habermasovy právně politické teorie, tedy i formulace lidských práv. Diskursivní teorie má následující strukturu: univerzální pragmatika – sociologická koncepce společenského řádu – diskursivní etika – diskursivní teorie práva. Univerzální pragmatika jakožto její východisko přirozeně vyžaduje co největší zevrubnost, a to včetně svého přesahu k sociologické koncepci řádu, která však již překračuje rámec této práce. Pokusíme se objasnit její bazální složky: platnost a řečový, či spíše ilokuční akt a jejich vzájemný vztah.

Moderna pojem lidských práv zásadně vztáhla k určitému pojetí individua – podle Habermase je toto pojetí anachronické ze dvou perspektiv: konceptuální a obsahové. Epistemicko-praktický subjekt moderny jednak ztratil své teoretické opodstatnění a jednak je princip subjektivity sám o sobě pochybený – řešením má být reformulovaná koncepce individua, jež se soustřeďuje v intersubjektivistickém přehodnocení subjektivity a individuality. Habermas diskursivní teorii práva prezentuje jako aplikaci diskursivní etiky. V rámci ní odůvodňuje praktický diskurs, z něhož jsou odvozena univerzální a apodiktická morální pravidla oddělující univerzální normu od pouhé partikulární hodnoty, či „substantivní pojem autonomie“, který v podobě „substantivní právní rovnosti“ ovlivňuje systém lidských práv. Jelikož chceme dotázat adekvátnost uvedených předpokladů, vynasnažíme se uchopit je v jejich celkovosti.

Diskursivní teorie práva se zakládá na určitých funkcionálně-deskriptivních podmínkách. Habermas již nemá k dispozici (beztak nežádoucí) koncept lidské podstaty, který byl přítomen v moderně a vytvářel silný fundament práv člověka, a nadto aspiruje na komplexní a realistickou politickou koncepci. Řešením má být geneze principu lidských (základních) práv ze svébytné logiky moderního práva. Právní norma (v širším smyslu) sice nezávisí na normativním kódu morálky, avšak nepřítomnost morálního substrátu (typického pro iusnaturalismus) princip lidských práv nezabavuje univerzality. V páté kapitole (*Princip lidských práv v „demokratickém právním státě“*)

předestřeme všechny tyto aspekty, včetně rozvedení individuálního oprávnění v systému základních práv. Svě dotazování zakončíme zhodnocením Habermasovy formulace lidských práv a konstatováním statusu, který tomuto pojmu náleží.

1. Formulace problému

Řekli jsme, že pojem lidských práv prorůstá stávající politickou realitou. Lidská práva se prosadila jako dominantní, expanzivní a normativně zatížený prakticko-politický koncept. Alespoň parciální nástin této jejich pozice a jejího formování (1.1) chápeme jako pozadí otázek, jež chceme položit (1.2).

Expanze lidských práv má přinejmenším tři dimenze, totiž obsahovou, prostorovou a symbolickou. Obsahová dimenze se dotýká katalogu lidských práv (jeho rozšiřování, specifikování a vrstvení), prostorová dimenze se vztahuje k jejich globalizaci či univerzalizaci a symbolická dimenze souvisí se smyslem, jenž se lidským právům přisuzuje v euroatlantickém prostoru. Tyto dimenze se utvářejí v různých oblastech – v právu, politice i teoretické reflexi.⁵ Uvedené oblasti ani zmíněné tři aspekty zde nebudeme oddělovat, ale spíše je necháme vystoupit v jejich propojenosti, a to na pozadí historického vývoje konceptu lidských práv.

1.1. Expanze lidských práv

„Od Francouzské revoluce a prvních prohlášení až k deklaracím po 2. světové válce byla lidská práva neustále obohacována, tříbena, vyjasňována a definována (práva žen, práva dětí, právo na práci, právo na vzdělání, lidská práva přesahující ‚práva lidská a občanská‘ atd.).“⁶ Třebaže tento popis uplatňuje linearitu, dějiny lidských práv představují diskontinuitní proces. V zásadě existují tři zlomy: konec 18. století, rok 1948 a přelom osmdesátých a devadesátých let 20. století.

Práva člověka získala svůj politický status během americké a francouzské revoluce. Obě revoluce institucionalizovaly „rule of law“ a jeho dvě komponenty: základní

⁵ Sféra práva i sféra politiky zahrnuje budování a rozmach institucionální struktury. Této struktuře se zde ovšem nebudeme věnovat.

⁶ J. Derrida in Borradori, G.: *Filosofie v době teroru*. Praha 2005, s. 144.

svobody a rozdělení mocí.⁷ Virginská listina práv (1776), americká Deklarace nezávislosti (1776), francouzská Deklarace práv člověka a občana (1789) a je konkretizující konstituce zavádějí občanská a omezená politická práva, založená na ideji člověka.

První zlom v dějinách lidských práv se dotýká jejich takzvané první generace, vytyčující tradiční katalog individuálních občanských a politických práv a svobod: osobní, domovní a listovní svobodu, svobodu svědomí a přesvědčení, svobodu slova a tisku, právo na vlastnictví, svobodu sdružování a shromažďování, právo na legální spravedlnost, petiční právo nebo právo podílet se na vládě a určovat formu politické moci, plynoucí ze členství v suverénní politické entitě. Člověku se přisuzuje nárok disponovat svou osobou a statky, nebýt ovládán arbitrární mocí, mít chráněnou mysl či vlastnit tělo, jež není podrobováno krutému trestání. Jeho nároky jsou účelem politické moci a zdrojem její legitimacy, moci výhradně svěřené a vázané přísnou legalitou.

Právo člověka zde fungovalo jako polemický pojem⁸ kolonizovaného lidu, který zakládá ideální politický řád, a emancipujícího se třetího stavu, jenž usiluje o spoutání arbitrární moci absolutního státu a odstranění partikularistických aristokraticko-feudálních struktur. Občanská práva, zajišťující svobodný prostor individuí jakožto rovných právních subjektů, odstraňují hierarchii stavů, korporace, cechy či privilegia a neutralizují difference rodu, náboženství, ekonomického výkonu, vzdělání anebo pohlaví (později též rasy). Depolitizace rozdílů ekonomického výkonu, náboženství, vzdělání, pohlaví a rasy se však v euroatlantickém prostoru uskutečnila teprve v průběhu 19. a 20. století, a to prostřednictvím zevšeobecnění a narovnání volebního práva.⁹

Praktickému dokončení tohoto procesu¹⁰ ovšem předcházeli druhý zlom v dějinách lidských práv: jejich renezance, obsahová expanze a univerzalizace ve všeobecné deklaraci. Ne pouze svými pretenzemi, ale fakticky celoplanetární Všeobecná deklarace

⁷ Schmitt, C.: *Constitutional Theory*. Durham 2008, s. 235. – Podle Deklarace práv člověka a občana pojem konstituce připouští výhradně podobu „rule of law“ (čl. 16).

⁸ Srov. Deklaraci nezávislosti.

⁹ Např. čl. 6 Deklarace práv člověka a občana tvrdí, že „všichni občané mají právo účastnit se osobně nebo prostřednictvím svých zástupců při vytváření [zákonu]“; francouzská ústava z roku 1791 přitom aktivní – politické – občanství podmiňuje také genderovým a ekonomickým censem.

¹⁰ Tento proces byl dokončen v 70. letech 20. století zavedením volebního práva pro ženy ve Švýcarsku, Španělsku a Portugalsku. Srov. Klíma, M.: *Volby a politické strany v moderních demokraciích*. Praha 1998, s. 188.

lidských práv (1948) oživuje a specifikuje prvotní nároky a současně artikuluje katalog sociálních, ekonomických a kulturních práv, prosazujících se v euroatlantickém prostoru od konce 19. století a po roce 1945 zde tvořících nástroj egalizace sociálních těles. Mimo jiné explicitně neutralizuje a depolitizuje partikularity rasy, barvy, pohlaví, jazyka, náboženství, (politického) smýšlení, národnostního nebo sociálního původu, majetku, rodu a postavení (čl. 2), zakazuje otroctví a nevolnictví (čl. 4), zavádí právo na univerzální platnost právní osobnosti (čl. 6), zpřesňuje kritéria legální spravedlnosti (čl. 7–11), osobní svobody, svobody vyznání či projevu,¹¹ ukotvuje právo na azyl (čl. 14), státní příslušnost (čl. 15), dobrovolný sňatek a založení rodiny (čl. 16), reprezentativní demokracii (čl. 21), sociální zabezpečení (čl. 22, 23, 25), ochranu mateřství a dětství (čl. 25), právo na práci za spravedlivých a uspokojivých podmínek včetně účasti v odborech (čl. 23), odpočinek a zotavení včetně rozumného vymezení pracovních hodin a pravidelné placené dovolené (čl. 24), životní úroveň zajišťující zdraví a blahobyt (čl. 25), právo na vzdělání (čl. 26) či podíl na kultuře a výsledcích vědy a umění (čl. 27). Člověku se přisuzuje nárok být osvobozen od strachu a nedostatku, nebýt diskriminován, rozvíjet, naplnit a vyjádřit svou osobnost anebo moci aktualizovat svou lidskou důstojnost. Artikulovaná práva nelegitimizují pouze politický, ale i sociální a mezinárodní řád. Článek 28 jedinci přisuzuje právo na takový společenský a mezinárodní řád, který garantuje deklarované nároky.

Ačkoliv všeobecná deklarace připisuje subjektu povinnosti vůči společnosti, která je zde chápána jako nezbytný prostor rozvoje lidské bytosti, a svobodu podmiňuje klauzulemi (veřejný pořádek, morálka, obecné blaho v demokracii), její princip je stále týž: prostor svobody jedince, chráněný jeho právy, je omezen právy druhých osob.¹² Tato podmíněnost nemá narušit centralitu konceptu svobody, ale pouze umožnit uskutečnění ideálu rovné svobody pro všechny.

Zatímco lze říci, že občanská práva vyjadřují Berlinovu negativní svobodu, vymezují prostor chráněný před mocenskými zásahy, sociální, hospodářská a kulturní

¹¹ Právo na osobní svobodu zakazuje svévolné zasahování do soukromého života, rodiny či útoky na čest a pověst (čl. 12), svoboda vyznání explicitně zahrnuje právo svobodně změnit náboženství či víru (čl. 18). Svoboda projevu je zpřesněna neomezeným právem na informace (čl. 19).

¹² Srov. čl. 4 Deklarace práv člověka a občana: „Svoboda spočívá v tom, že každý může činit vše, co neškodí druhému. Proto výkon přirozených práv každého člověka nemá jiných mezí než ty, které zajišťují ostatním členům společnosti užívání týchž práv...“

práva naplňují ideu pozitivní svobody, jež zahrnuje také problém ekonomické svobody¹³ a zakládá se na realizaci ideálu individuálního sebeuskutečnění či autonomie jakožto nezávislosti – na představě jedince podléhajícího jen jeho vlastní vůli, tj. emancipovaného od vnějších sil, jako je vůle druhých, objektivní příroda nebo sociální situovanost.¹⁴ Klasický liberální koncept svobody se dostává do konfliktu s ideou rovnosti a sociální spravedlnosti. Záměnu svobody a rovnosti Berlin ilustruje výrokem T. H. Greena: „Ideálem pravé svobody je maximum moci pro všechny příslušníky lidské společnosti bez rozdílu, která jim umožňuje žít podle jejich nejlepších schopností...“¹⁵

Tato teze není naznačena pouze ve všeobecné deklaraci, ale objevuje se i v dobovém diskursu expertní skupiny UNESCO, zabývající se filosofickými základy lidských práv. Lidská práva jsou zde výrazem „pokroku lidského štěstí ve velké společnosti“. Právo bylo pochopeno jako zajištění takových podmínek života, které jedinci umožní jeho sebeuskutečnění jakožto lidské bytosti a činného člena společenství. Tento pojem práva koresponduje s pozitivní definicí svobody, jež nemůže být redukována na pouhou absenci překážek, ale ztělesňuje také „pozitivní organizaci sociálních a ekonomických podmínek, za nichž mohou lidé participovat až k maximumu jako aktivní členové společenství a přispívat k blahobytu společenství na nejvyšší úrovni, již připouští materiální rozvoj společnosti“.¹⁶ Egalitární idea členství se nadto vyskytuje i ve všeobecné deklaraci (čl. 22), jejíž sepsání ostatně nebylo chápáno jako gesto pouhého opakování a návratu, ale jako gesto překonávajícího znovunavázání a morálního pokroku. Toto překonání, ve světle realizace individuálního sebeuskutečnění či autonomie (nezávislosti), jež jsou údajně předpokládány v dosud formálních občanských a politických svobodách, muselo zahrnout materiální dimenzi lidské

¹³ Problém ekonomické svobody vyjadřuje teze, že pokud někdo trpí takovou chudobou, že si nedokáže opatřit *X*, je to v důsledku totéž, jako kdyby mu v přístupu k tomuto *X* bránil zákon. Berlin, I.: Dva pojmy svobody. In: Týž: *Čtyři eseje o svobodě*. Praha 1999, s. 219.

¹⁴ Tamtéž, zejm. s. 230–258; Tugendhat, E.: Liberalism, Liberty and the Issue of Economic Human Rights. Týž: *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main 1992, s. 353.

¹⁵ Berlin, I.: Dva pojmy svobody, s. 232, pozn. 1.

¹⁶ Appendix II: The Grounds of an International Declaration of Human Rights [1947]. In: *Human Rights: Comments and Interpretations*, b. s. – Autory tohoto appendixu jsou E. H. Carr, R. P. McKeon, G. Friedmann, H. J. Laski, Chung-Shu Lo, L. Somerhausen.

emancipace a zpochybnit liberální „monadický“ individualismus, přinejmenším od Marxovy *Židovské otázky* podrobovaný sociálně orientované kritice.

Zatímco první deklarace se pohybovaly v rovině naturalizovaných pravd¹⁷, univerzální deklarace reflektuje silně teleologický jazyk projektu (viz Preambule): vybudování světa lidí zbavených strachu a nouze bylo prohlášeno za nejvyšší cíl lidu, *lid* Spojených národů se rozhodl podporovat „sociální pokrok“ a vytvořit „lepší životní podmínky ve větší svobodě“ apod. Lidská práva jsou kladena jako fundament svobody, spravedlnosti a světového míru. Všeobecná deklarace nadto zachycuje motiv traumatické paměti, kterou zde naplňuje fašismus a národní socialismus, v jejichž světle byl pojem lidských práv po druhé světové válce znovu zaveden a vůči nimž polemicky fungoval. V tomto zakládajícím dokumentu se tedy prolíná „utopická“ i dějinná perspektiva, sedimentující v traumatické paměti, jež tvoří způsob historické legitimizace lidských práv a součást jejich symbolické moci v euroatlantickém, nebo spíše evropském prostoru.

V teleologickém jazyku všeobecné deklarace přitom rezonuje dobový diskurs, jenž žádal artikulaci projektu.¹⁸ Nová deklarace se měla stát „morální chartou civilizovaného světa“¹⁹, ustavující normativní univerzum. Tato aspirace je od roku 1945, třebaže nikoliv lineárně, naplňována. Bezprostřední poválečná „lidskoprávní revoluce“ vedle Všeobecné deklarace lidských práv, jež navazuje na Atlantickou chartu a Chartu OSN, zahrnuje ještě Úmluvu o zabránění a trestání zločinu genocidia (1948) a Úmluvu o právním postavení uprchlíků (1951).²⁰ Univerzální deklarace, která je součástí takzvaného měkkého práva, byla dále specifikována a pozitivizována dvěma pakty, Mezinárodním paktem o občanských a politických právech²¹ a Mezinárodním paktem o

¹⁷ Deklarace práv člověka a občana prohlašuje všechna svá tvrzení za „jednoduché a nesporné principy“, Deklarace nezávislosti hovoří o pravdách zřejmých o sobě (self-evident truths).

¹⁸ Viz např. Appendix II: The Grounds of an International Declaration of Human Rights, b. s.

¹⁹ Maritain, J.: Communication with regard to the Draft World Declaration on the Rights of Man [řeč v UNESCO z 18. 6. 1947], s. 1.

²⁰ Srov. Ignatieff, M.: *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton 2003, s. 5.

²¹ Tento pakt neobsahuje ustanovení o vlastnickém právu, právu na azyl či zákaz arbitrárního zbavení státního občanství; zahrnuje některá kolektivní práva (viz s. 15), zapovídá válečnou propagandu, nucené podrobování lékařským a vědeckým pokusům či nucenou nebo povinnou práci; rozšiřuje klauzule (národní bezpečnost, veřejný pořádek, veřejné zdraví nebo morálka). Srov. Zemanová, Š.: Nové chápání univerzality lidských práv. *Mezinárodní vztahy* 40, č. 4 (2005), s. 82.

hospodářských, sociálních a kulturních právech²² (1966; platné od roku 1976). Spolu s oběma paktů a dodatečnými opčními protokoly k prvnímu z nich, jež se týkají petičního práva a trestu smrti, tvoří Mezinárodní listinu lidských práv.

Valné shromáždění OSN kromě toho na základě všeobecné deklarace přijalo přibližně osmdesát speciálních úmluv a tematických deklarací, vztahujících se k problematice rasismu, práv žen, dětí apod. Listinné jádro současného globálního systému lidských práv kromě Mezinárodní listiny a dvou smluv z roku 1948 a 1951 zahrnuje Mezinárodní úmluvu o odstranění všech forem rasové diskriminace (1965), Mezinárodní úmluvu o potlačení a trestání zločinu apartheidu (1973), Úmluvu o odstranění všech forem diskriminace žen (1979), Úmluvu o zákazu mučení a jiného krutého, nelidského či ponižujícího zacházení nebo trestání (1984), Úmluvu o právech dítěte (1989), Úmluvu o právech osob se zdravotním postižením (2007); Deklaraci o pokroku a rozvoji v sociální oblasti (1969), Deklaraci o odstranění všech forem nesnášenlivosti a diskriminace založených na náboženství či víře (1981) anebo Deklaraci o právu na rozvoj (1986).²³

Na univerzální deklaraci odkazují i regionální výklady lidských práv, artikuluující rovněž nároky třetí generace (zejména Africká charta lidských a národnostních práv; 1981). Katalog těchto práv zahrnuje především právo na potravu, čisté životní prostředí, na rozvoj a mír, ale také právo národů na sebeurčení či suverénní disponování přírodními zdroji, jež země Jihu prosadily i do obou mezinárodních paktů.²⁴ Tato práva jsou sice interpretována jakožto kolektivní, avšak zčásti jsou převoditelná na individuální nároky. Kupříkladu Deklarace o právu na rozvoj toto právo sice usouvztažňuje s národním sebeurčením, avšak připisuje ho jak národům, tak jednotlivcům a tvrdí, že „lidská bytost je hlavním subjektem rozvoje“.

Za otevřený je považován rovněž katalog Všeobecné deklarace lidských práv. Jeho případná modernizace by měla zahrnout „práva příštích generací“ či „práva přírody“,

²² Tento pakt zavazuje státy k postupné realizaci zakotvených nároků, např. práva každého na neustálé zlepšování životních podmínek (čl. 11) či na dosažení nejvýše dosažitelné úrovně fyzického a duševního zdraví (čl. 12).

²³ Viz Lidská práva. *Fakta a čísla OSN*. Praha 2005, s. 185–206; Sklair, L.: Globalizace lidských práv. In: Hrubec, M. (ed.): *Interkulturní dialog o lidských právech*. Praha 2008, s. 54.

²⁴ Prusák, J.: Prirodzené právo, morálka a tretia generácia ľudských práv. *Právnik* 132 (1993), č. 12, s. 977–983; Zemanová, Š.: Nové chápání univerzality lidských práv, s. 82.

jejichž smyslem je udržení a zdravý rozvoj lidského druhu. Tato práva se týkají zásahu do lidského genomu, zachování biodiverzity, čistého ovzduší a nenarušené ozonové vrstvy, pitné vody, úrodné půdy, energetických zdrojů či zásob nerostů.²⁵ Údajně nejsou chápána jako zvětšení katalogu individuálních práv, přesto je však lze převést také na individuální nároky.

Ostatně individuální práva související s bioetikou již byla explicitně zakotvena v nejpracovanějším regionálním, tj. evropském systému lidských práv²⁶, a to v Chartě základních práv Evropské unie (2000), jež nabyla právní platnosti Lisabonskou smlouvou. Jedinci se v rámci práva na nedotknutelnost lidské osobnosti (čl. 3) přisuzuje právo nebýt podroben eugenickým praktikám či reprodukčnímu klonování.²⁷ Tato listina dále v článku 21 o zákazu diskriminace rozšiřuje katalog explicitně neutralizovaných partikularit o genetické rysy, zdravotní postižení, věk a sexuální orientaci, specifikuje svobodu projevu jakožto „svobodu projevu a informací“ zahrnující pluralitu sdělovacích prostředků (čl. 11) či právo na vzdělání jeho výslovným meritokratickým nepodmiňováním (čl. 14); artikuluje taktéž nové občanské právo na řádnou správu (čl. 41) či svobodu k ochraně osobních údajů (čl. 2); princip rovnosti navíc zpřesňuje ustanovením o kompatibilitě afirmativní akce týkající se rovnosti pohlaví se zásadou rovnosti (čl. 23) a vymezením dvou subjektů práv, a to starších osob (čl. 25) a osob se zdravotním postižením (čl. 26); zmiňuje se rovněž o sociálním vyloučení jakožto základu pozitivní akce státu (čl. 34, § 3). Také unijní charta tedy reflektuje pozitivní přehodnocení principu nediskriminace, které je spojeno s definicí určitých skupin jakožto nositelů zvláštních kompenzačně-emancipačních nároků (viz např. pozdější Úmluvu OSN o právech osob se zdravotním postižením).

Současná teoretická reflexe pokračuje zejména v rozvíjení sociální dimenze lidského oprávnění – artikulováním nového právního nároku na univerzální základní příjem a specifikací prostřednictvím práva nežít v chudobě: toto právo je sice interpretačně zahrnuto v lidském právu na život, zakotveném ve všeobecné deklaraci,

²⁵ Viz Zemanová, Š.: *Nové chápání univerzality lidských práv*, s. 88.

²⁶ Evropský systém lidských práv dále zahrnuje systém Rady Evropy, tj. Evropskou úmluvu o ochraně lidských práv a základních svobod (1950) a Evropskou sociální chartu (1961).

²⁷ K teoretické artikulaci, vztahující se i k lidským právům, viz např. Habermas, J.: *Budoucnost lidské přirozenosti: Na cestě k liberální eugenice?* Praha 2003.

avšak proklamování práva nežít v chudobě právo na život prosvětluje – činí explicitním jeden z jeho možných výkladů.

Ačkoliv byla lidská práva deklarována bezprostředně po válce, v padesátých a šedesátých letech v zahraniční politice evropských států ani USA nefigurovala. Zvýznamněna byla teprve v sedmdesátých letech, a to v souvislosti s KBSE. Helsinský proces je vnímán jako stěžejní mezník obrácení rétoriky v praxi: helsinský sedmý princip („Respektování lidských práv a základních svobod včetně svobody myšlení, svědomí, náboženství a přesvědčení“) „poprvé v historii jednoznačně zakotvil, že úcta k lidským právům [...] je legitimním předmětem mezinárodní diplomacie“²⁸, nadřazeným zásadě nevměšování se do vnitrostátních záležitostí (tj. helsinskému šestému principu). Helsinský proces nadto uvedl v právní platnost oba mezinárodní pakty.

Zejména sociálněkonstruktivistická interpretace Helsinského procesu, podle níž princip lidských práv sehrál centrální úlohu při kolapsu komunismu, participuje na jeho symbolické moci v evropském prostoru. Podle této interpretace se úsilí o budování vnitřní identity Evropského společenství, jež bylo stvrzeno kodaňskou Deklarací o evropské identitě v roce 1973, přelilo do vnějšího vztahu k zemím Východu. Helsinské zásady nakonec vedly k socializaci SSSR, k normativnímu přehodnocení jeho státního zájmu a identity, přičemž sovětské reformy zapříčinil především domácí a mezinárodní tlak na dodržování lidských práv, a nikoliv Reaganova SDI či postupný rozklad centrálně plánovaných ekonomik.²⁹ Pojem lidských práv fungoval jako legalistická strategie disentu vůči autoritářské moci. Důsledkem toho je vysoký status lidských práv v postsocialistickém prostoru, který se ukazuje v jejich zapuštěnosti i v pravicovém diskursu.³⁰

Helsinský proces zároveň výrazně napomohl k přijetí pojmu lidských práv levicí³¹, k rozvinutí lidskoprávního hnutí či globálního režimu lidských práv a koncepčně

²⁸ Thomas, D. C.: *Helsinský efekt: Mezinárodní zásady, lidská práva a zánik komunismu*. Praha 2007, s. 94.

²⁹ Tamtéž, s. 299.

³⁰ K obvyklé konzervativně liberální tematizaci lidských práv, zřetelně zatížené traumatickou pamětí, viz např. Legutko, R.: Právo na všechno. In: Týž: *Ošklivost demokracie a jiné eseje*. Brno 2009, s. 11–26.

³¹ Viz Lefort, C.: Politics and Human Rights. In: Týž: *The Political Forms of Modern Society*. Cambridge 1986, s. 240.

ovlivnil další projekty evropského společenství, jako například Euro-středomořské partnerství.

Třetí zlom v dějinách lidských práv, vyznačený koncem studené války, sice nezpůsobil radikální proměnu konceptu, avšak uvolnil pole jeho další, zejména symbolické expanzi. Lidská práva jsou po zániku bipolarity vnímána jako řídicí idea, morální substrát mezinárodní politiky či výsadní prostředek mocenské legitimacy, jenž je nadále šířen západním sociálně-politickým modelem³². Lidská práva byla, coby vyjádření touhy po uznání, již se vyznačují všechny lidské bytosti, pochopena i jako telos dějin (Fukuyama) nebo alespoň hmatatelný produkt „historicky patrně nezvratného procesu prosazování morálky v mezinárodních vztazích“ a jediný nástroj v „projektu civilizování světové politiky“³³ (Honneth). Tomuto procesu napomáhá formování globální morální pospolitosti založené na houstnoucích komunikačních sítích, Kantova společenství mezi národy, ve kterém „porušení práva na *jednom* místě se pocítuje na místech *všech*“³⁴ (Honneth, Habermas, Rorty).

Globální režim lidských práv byl po roce 1989 posílen,³⁵ a i když je lidskoprávní praxe i nadále porušená a univerzální konsensus o lidských právech vysoce rétorický, domněle neexistuje oblast, kde by se alespoň nevyskytovaly subjekty bojující za tento princip³⁶. Oficiální diskurs OSN dlouhodobě prosazuje univerzálnost, nedělitelnost a vzájemnou propojenost lidských práv. Tato teze figuruje rovněž v diskursu Evropské unie, která je chápána jako výlučný prostor jejich uplatňování³⁷ a takto si také sama rozumí. Zásada podpory a upevňování univerzálních a nedělitelných lidských práv

³² Srov. Forsythe, D.: The Foundations. Týž: *Human Rights in International Relations*. Cambridge 2000, s. 7–9.

³³ Honneth, A.: Univerzalismus jako morální past? Podmínky a meze politiky lidských práv. In: Hrubec, M. (ed.): *Interkulturní dialog o lidských právech*, s. 107, 109.

³⁴ Kant, I.: K věčnému míru. In: Týž: *K věčnému míru. O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*. Praha 1999, s. 26.

³⁵ Např. v roce 1990 údajně fungoval silně podpůrný režim zahrnující globální normy s výjimkami, kdežto v roce 2000 platil silně podpůrný režim s autoritativními globálními normami. Hayden, P.: *Human Rights and the Foundation of Cosmopolitan Global Politics*. Týž: *Cosmopolitan Global Politics*. Aldershot 2005, s. 55.

³⁶ Srov. např. Honneth, A.: Univerzalismus jako morální past? Podmínky a meze politiky lidských práv, s. 109–110.

³⁷ K tomu srov. Ferrara, A.: Evropa jako mimořádný prostor pro naději lidstva. In: Týž: *Nedostatek soudnosti?* Praha 2007, s. 87–111.

jakožto centrální zdroj vnitřní identity EU, mající napomoci překlenutí partikulárních národních identit, je nadále proklamována coby jeden z principů její vnější identity.

Důležitou komponentu politiky lidských práv ovšem vedle transformačních a intervenčních politik států nebo činnosti aktérů usilujících o změnu politického modelu, jež jsou spojeny primárně s prostorovou expanzí konceptu, představuje emancipační strategie (symbolických) minorit (ženy, sexuální menšiny apod.), které ospravedlňují artikulované nároky odkazem na tento princip. Tato strategie, praktikovaná od vzniku emancipačních menšinových hnutí, ukazuje agonálnost pojmu lidských práv (viz s. 41), vnitřní mobilizační potenciál, jenž je součástí jeho symbolické moci.

Zánik bipolarity rozpochyboval především rekonceptualizaci mezinárodního pořádku. Lidská práva ve své slabší či silnější podobě (i jakožto koncepce méně náročná než demokracie) ztělesňují ústřední princip rozličných normativních projektů globální spravedlnosti, kosmopolitního řádu, jsou kladena jako alternativa vůči kapitalistické globalizaci, pramen transnacionální solidarity, věčného míru atd. Existuje tu však určitá trhlinka, totiž etnocentrismus. Teprve její zacelení domněle uvolní prostor pro další – zejména prostorovou – expanzi. Toto zacelování se vtěluje do interkulturního dialogu o lidských právech, jemuž se rozumí jako podmínce míru v multipolárním světě. Nalezení svébytného zdroje pojmu lidských práv také v nezápadních myšlenkových tradicích má vést k jeho intercivilizačnímu pojetí, jež by bylo schopno zajistit nevynucený konsensus.³⁸ V koncepci interkulturního dialogu se zřetelně ozývá hegemonistické trauma Západu, které společně s traumatem bolševismu, nacismu a fašismu formuje jádro historických diskursů, jež tvoří podstatnou komponentu debaty o lidských právech, konstituovaných takto jako objekt traumatické paměti.³⁹

³⁸ Lidská práva pochopitelně náleží zejména do ideového instrumentáře liberalismu a z radikálně levicových pozic jsou kritizována pro svou konzervativnost a jako instrument racionalizace moci.

³⁹ Srov. Hrubec, M.: Předpoklady interkulturního dialogu o lidských právech. In: Týž: *Interkulturní dialog o lidských právech*, s. 27; Flynn, J.: Lidská práva, transnacionální solidarita a povinnosti vůči globálně chudým. In: Tamtéž, s. 146 – srov. logiku Flynnova globálního etického diskursu: na principiální otázku „kdo jsme a kým chceme být“ se odpovídá prostřednictvím „kým jsme byli a co se nám přihodilo“.

1.2. Formulovatelnost lidských práv

Centralita lidských práv uvnitř stávající politické praxe i reflexe, jejich expanze a normativní zatížení, k nimž po druhé světové válce postupně došlo, je ovšem podrobována kritice jakožto forma problematické idolatrie, totiž fetišistického zbožštění⁴⁰. Přitom se zdá, že ideový základ lidských práv je nejasný a že jeho zastřenost se manifestuje i ve všeobecné deklaraci, jež – jak má být zřejmé z článku 1 – artikuluje lidská práva, aniž by je ospravedlnila.⁴¹

Co tedy tvrdí Všeobecná deklarace lidských práv a ještě před ní první osvícenská deklarace? Všechny tyto listiny odkazují také mimo právní diskurs; neartikulují pouze články legální praxe, ale *naznačují* i zdroj vyjádřeného oprávnění. Francouzská deklarace: „Lidé se rodí a zůstávají svobodnými a rovnými ve svých právech.“ Práva člověka – svoboda, vlastnictví, bezpečnost a právo na odpor proti útlaku – jsou přirozená, nezadatelná a posvátná. Deklarace nezávislosti – podobně jako Virginská listina práv – argumentuje nábožensky: „... všichni lidé jsou stvořeni jako sobě rovní, jejich Stvořitel je nadal jistými nezcizitelnými právy“ ..., totiž právem na život, svobodu a hledání štěstí. Virginská charta artikuluje „inherentní právo“ na život a svobodu, nabývání majetku, sledování a dobývání štěstí a na bezpečí; přirozenost je pramenem rovné svobody a nezávislosti („všichni lidé jsou od přirozenosti stejně svobodní a nezávislí“). Můžeme tedy přijmout (byť trochu předsudečné) tvrzení Hannah Arendtové, že „jazyk Deklarace nezávislosti i *Déclaration des Droits de l'Homme* – práva ‚nezcizitelná‘, ‚daná se zrozením‘, ‚axiomatické pravdy‘ – naznačuje víru v jakousi lidskou ‚přirozenost‘, která je podrobena stejným zákonům růstu jako přirozenost jednotlivce a ze které je možno odvozovat práva a zákony“.⁴²

Všeobecná deklarace je explicitnější: člověk je perfekcionista chápáná morální bytost a *animal rationale*. Lidská bytost je nadána rozumem a svědomím a zavázána bratrsky jednat s ostatními lidskými bytostmi. Této bytosti se přisuzuje hodnota,

⁴⁰ Exemplárním výrazem idolatrie je povýšení lidských práv na univerzální sekulární náboženství anebo založení identity Západu v lidských právech: „Lidská práva se stala hlavním článkem víry sekulární kultury, která se strachuje, že nevěří v nic jiného.“ Ignatieff, M.: *Human Rights as Politics and Idolatry*, s. 53. – Idolatrie lidských práv je údajně důsledkem jejich metafyzického čtení. Ignatieff však nezpochybňuje pojem lidských práv samotný, neboť se domnívá, že ho lze reinterpretovat v duchu Berlinovy negativní svobody a tím jej zbavit jeho problematického nánosu.

⁴¹ Tamtéž, s. 77.

přirozená důstojnost a osobnost, kterou je možno rozvíjet a která má být rozvíjena. Třebaže se autorská komise domněle snažila nepodřizovat deklaraci žádné doktríně včetně iusnaturalismu⁴², přijala antropologický fundament práv, argument univerzální lidské přirozenosti; jedinec disponuje nezcizitelnými a nezadatelnými *inherentními* právy. Zatímco první deklarace chápou individuum jako svobodný, sebou disponující subjekt, ve všeobecné deklaraci je to navíc rozvíjející se bytost, jejíž důstojnost předpokládá určitou péči. Pojem přirozené nebo lidské důstojnosti se následně objevuje i v jiných právních listinách, například v obou mezinárodních paktech, Helsinské deklaraci, Chartě základních práv EU či nedávné Úmluvě o právech postižených osob.

Za emancipačním gestem prvních deklarací i za Všeobecnou deklarací lidských práv se tedy nachází silná morální koncepce osoby. Nejenom jazyk původních deklarací je ovlivněn metafyzickým iusnaturalismem. Iusnaturalistická pozice, která jako svůj vztahný bod klade lidskou přirozenost, je ovšem v postmetafyzické situaci problematická. Historicitu pojmu zračící se v jeho otevřenosti se zde stýká s ahistoricitou jeho – anachronického – zdůvodnění. Ve světle této skutečnosti mohou být zpochybněny pretenze pojmu i pojem samotný. Položme tedy otázku, nakolik jsou lidská práva formulovatelná také v této situaci. *Je možné formulovat nějaká práva jakožto lidská? A pokud ano, která to jsou? Jaké je nemetafyzické zdůvodnění onoho „být práv“, jež každé lidské bytosti přisuzuje určitý katalog nároků?*

Nejprve je však třeba provést určité vyjasnění, které se dotýká (1) artikulace otázky; (2) nároku, jež vznáší; (3) jejího vztahu k aktuální tematizaci principu lidských práv.

(1) Artikulace první otázky je sporná, protože konstruuje petitio principii. To je dáno obsahem pojmu lidských práv – subpojmem „lidský“. Pakliže lidství bylo jakožto výraz esencialismu zproblematizováno, není možné ptát se po formulovatelnosti pojmu odkazujícího k „lidství“ bez toho, abychom již do premis nekladli jeho nezformulovatelnost. Pojem „lidský“ je však převoditelný na atribut univerzality, jež tvoří konstitutivní komponentu původního konceptu práv člověka a nutnou složku všech dalších formulací práv pretendujících na hypotetickou připsatelnost všem lidským bytostem a hypotetickou platnost všude na zemi. Myslet lidská práva partikulárně by

⁴² Arendtová, H.: Zmatky s právy člověka. Táž: *Původ totalitarismu*. Praha 1996, s. 419.

⁴³ Zemanová, Š.: Nové chápání univerzality lidských práv, s. 80.

bylo neadekvátní, stejně jako by bylo neadekvátní myslet partikulární lidství (contradictio in adjecto). Lidská práva musejí být myšlena univerzálně, pokud nemají představovat reziduální pojem, který označuje pouze dílčí soubor individuálních práv. Tato univerzalita však nesmí být uvažována na základě esencialistických tvrzení. Partikularitu lidských práv lze poté vztáhnout jen k rovině aplikace (univerzalita lidských práv sugeruje univerzalistickou praxi, avšak nutně ji neimplikuje).

(2) Otázka po formulovatelnosti lidských práv vznáší nárok na určitý typ uchopení. Tato otázka náleží do racionalistického paradigmatu, je formalistická a ptá se po racionální platnosti, zdůvodnění. Zdůvodnění zde nezahrnuje instrumentální legitimizaci (funkce, konsekvence apod.). Za adekvátně konstituovanou bázi by nemělo být považováno postulování ani intuitivní vymezení „generelních pojmů“ (typicky autonomie), a to nikoliv pro nedostatek apodikticity, nýbrž kvůli své arbitrarnosti.⁴⁴

Formulovatelnost pojmu lidských práv je podmínkou takové tematizace, která tento koncept neklade jako – stereotypně pojmenovaný – historický sediment nebo předmět imaginace. Otázka po formulovatelnosti usiluje o dotázání konstituce pojmu bez jeho původních předpokladů; její zodpovězení vylučuje historickou naraci, tradicionalistickou afirmaci omezující se na dějinnou legitimizaci lidských práv, popis procesu jejich partikulárního historického usazování.

(3) V současnosti je tematizace lidských práv zasazena zejména do rámce „mezinárodní“. Debatě o lidských právech dominuje spor o jejich globální expanzi, tedy o jejich uplatňování v rámci jiných civilizačních celků. Předmětem zájmu je demaskování univerzalistické praxe jakožto racionalizace moci, anebo potencialita praktické mezikulturní konvergence, jíž má napomoci pluralistický univerzalismus, usilující o zmnožení „fundací“⁴⁵. Nejzřetelnějším fenoménem vývoje lidských práv po roce 1945, jak je patrné i z výše uvedeného nástinu, je ostatně jejich prostorová

⁴⁴ Srov. např.: „Autonomie v sobě obsahuje základní charakteristiku lidských bytostí, která je odlišuje od jiných bytostí: schopnost racionálně a morálně rozhodovat o svém životě a svá rozhodnutí uskutečňovat v průběhu dlouhých životních období tak, abychom směřovali ke smysluplné existenci a tímto způsobem rozvíjeli poznání sama sebe.“ Fabreová, C.: *Ústavní zakotvení sociálních práv*. Praha 2004, s. 12.

⁴⁵ Srov. Gutmannová, A.: Introduction. In: Ignatieff, M.: *Human Rights as Politics and Idolatry*, s. xxii–xxiii. – Myšlenka zmnožení „základů“ byla ovšem vyslovena již v době koncipování všeobecné deklarace.

expanze. V euroatlantickém prostoru byla lidská práva internalizována, avšak není zřejmé, zda se mohou či mají uplatnit i mimo něj.

Dichotomii vnitřní/vnější ovšem považujeme za v jistém smyslu zavádějící. Univerzalizace lidských práv je západním projektem, výsledkem westernizace mezinárodní politiky⁴⁶ a prostorová expanze lidských práv předpokládá internalizaci v místě jejich geneze. Kantovská „globální“ morální pospolitost je situována v euroatlantickém prostoru. Podobně závislá je i teoretická reflexe, jež je výsledkem převážně západního intelektuálního úsilí. Vnější „mezinárodní“ je tedy koncepčně sekundární – předpokládá již legitimní, platný pojem. Problematizace univerzalistické aplikace bez problematizace samotného pojmu se de facto dovolává pouze – ve světle pozice konceptu lidských práv velice obtížného – praktického sebeomezení. Předložená otázka je navíc vůči této dichotomii neutrální. Nedotazuje, zda či nakolik je pojem lidských práv uplatnitelný mimo svůj civilizační okruh, dotazuje samotnou jeho platnost.

Nejobsáhlejší pokus o postmetafyzickou formulaci lidských práv představuje koncepce Jürgena Habermase, vyhýbající se historické podmíněnosti i esencialismu filosofie subjektu. Tato formulace reaguje na kontextualistickou kritiku racionality, vymezuje se vůči původním předpokladům pojmu lidských práv a zároveň jejich nahrazením tento koncept přepisuje, a to tak, aby byl imunní vůči tradiční kritice, která je přítomna v konzervativismu, (neo)marxismu, republikanismu či komunitarismu a dotýká se koncepce abstraktního, nesituovaného individua, jehož práva předchází společnost a mohou být užívána i proti ní. Habermasův pokus, který náleží k jeho nároku legitimizovat a reformulovat emancipační projekt moderny, je pro nás tedy zásadní.

Habermasova teorie zahrnuje obě – vnitrostátní i globální – dimenze. Jelikož zde nechceme uvažovat o lidských právech jako principu kosmopolitního uspořádání, ale o samotném pojmu lidských práv, převážně se nebudeme autorovým kosmopolitním projektem zabývat.

Je ovšem třeba začít historickým exkursem: formulací pojmu práv člověka v rámci emancipačního gesta moderny. Je potřeba položit historickou otázku: Jak byla

formulována idea práv člověka, tedy idea člověka jakožto autonomního subjektu nadaného nezczizitelnými a nezadatelnými právy?

2. Historický exkurs: Ospravedlnění práv člověka v moderně⁴⁷

Systematická konstituce člověka jako subjektu neodejmutelných práv je historicky spojována s moderním iusnaturalismem. Racionalistický iusnaturalismus rozpracoval moderní pojem práva a konstituoval stát, jehož základem jsou nezrušitelná přirozená práva autonomního individua, určující mocenské instituce. Takový obraz ovšem není zcela neproblematický: racionalistické přirozené právo vzniklo jako teorie absolutní státní suverenity a téma vytlačení politické moci z autonomního prostoru jedince nacházíme teoreticky rozvedeno teprve u Locka. Mezi Lockovou politickou teorií a prvními deklaracemi však leží časová mezera přibližně sta let, ve které se podstatně proměnila koncepce lidské přirozenosti, tedy substrát pojmu právo člověka.

Právě tento substrát zde chceme uchopit. Myšlenka přirozeného oprávnění, jež operuje s moderním konceptem práva (2.1), má své předpoklady – především *recta ratio* (2.2). *Recta ratio* (správný rozum) bylo chápáno eticky, coby mohutnost *morální* osoby (Grotius, Pufendorf, Locke), i neeticky, jakožto mohutnost osoby (Hobbes). Oba náhledy jsou spjaty s absolutní suverenitou. Jelikož však předpoklady pro překročení koncepce suverénní moci, jež smí disponovat právy jednotlivců, nalezneme pouze v takzvané etické linii moderního iusnaturalismu, budeme sledovat převážně ji. Tyto předpoklady se zjevně vtělují do určitého pojetí lidské přirozenosti, které odůvodňuje typ politického řádu. Spíše než – vcelku zřejmý – protikladný charakter individuálních práv v „absolutistickém“ a „liberálním“ iusnaturalismu se pokusíme nastínit základ těchto dvou rozdílných přístupů, a to nejprve u Grotia či Pufendorfa a následně u Locka (2.3).

Koncepce práv člověka ovšem nevrcholí Lockovým vystoupením. Idea práv inherentních lidské bytosti se přelila rovněž do filosofie 18. století, která ji reformulovala ve světle různě pojatého určení člověka. Podstatné je tu sepětí „lidského

⁴⁶ Srov. Forsythe, D.: The Foundations. Týž: *Human Rights in International Relations*, s. 8.

⁴⁷ Termín „moderna“ zde užíváme pro označení proudů novověké filosofie 17. („raná moderna“) a 18. („vrcholná moderna“) století. Srov. Habermas, J.: *Moderna – nedokončený projekt*. In: Gál, E. – Marcelli, M. (eds.): *Za zrkadlom moderny*. Bratislava 1991, s. 299–318.

práva“ s myšlenkou svobody, důstojnosti a perfekcionismem, které se rýsuje ve francouzské i německé tradici. Tematizace pojmu právo člověka ve vrcholné moderně je různorodější – vedle systematického rozvedení v Kantově racionalistickém iusnaturalismu se objevuje také u Rousseaua či Sieyèse. Ačkoliv Rousseau nedisponuje žádnou koncepcí práv a Sieyès je nanejvýš syntetizujícím pamfletistou, texty obou autorů jsou relevantním dokladem proměny pojmu, opírající se o obsažnou množinu představ o člověku. Vposledku tedy budeme sledovat jeho transformaci ve světle trojího určení lidské bytosti (2.4).

2.1. Moderní pojem práva

Moderní pojem práva konstituuje jedince jakožto právní subjekt, jenž disponuje rovnou vnější svobodou. Právo označuje právně nárokovatelnou moc nezávislého individua nějak se chovat a vytyčuje jeho nenarušitelný prostor; právo tvoří centrální kategorii a určuje (negativní) pojem právní povinnosti, jejíž obsah spočívá v příkazu podřídít se omezením uvaleným na jednání, zejména ve zdržení se zásahu do prostoru, který náleží druhému (srov. pozn. 52). Tento imperativ vystihuje první část Grotiovy definice práva z *Prolegomen*: „právo tkví ve zdržení se toho, co patří jiné osobě...“⁴⁸ Její druhá část – „... anebo v plnění nějakých povinností vůči nim“ – ovšem ukazuje, že zpočátku nebyl pojem práva a pojem právní povinnosti patřičně rozlišen.

Smysl moderního konceptu práva je zřetelně artikulován v Grotiově právu „náležitě a přísně vzatém“. Právo ve svém základním, subjektivním významu představuje *morální vlastnost* osoby (*qualitas moralis personae*), která jí umožňuje oprávněné vlastnění či konání. Pokud je tato vlastnost dokonalá, je-li takzvaným dokonalým právem (*ius perfectum*), vynutitelným silou, nazývá se *facultas*. Nedokonalé, nevynutitelné právo (*ius imperfectum*) je pouhou vhodností (*aptitudo*), nárokem podle zásluhy (tj. morálním nárokem). Právo „náležitě a přísně vzaté“, právní nárok, je výhradně *facultas* a dotýká se vlastnictví (*dominia*) osoby. Osoba vlastní vynutitelné právo disponovat tím, *co je*

⁴⁸ Grotius, H.: *Prolegomena*. Týž: *Rights of War and Peace*, III. Indianapolis 2005, s. 1748.

její. Toto právo zahrnuje i moc člověka nad sebou, tj. svobodu.⁴⁹ Život, údy a svoboda tvoří rovné a neodejmutelné, avšak zcizitelné přirozené dominium individua.⁵⁰

Právo „náležitě a přísně vzaté“ určuje pojem spravedlnosti. Hledat právo znamená hledat spravedlnost.⁵¹ Takto chápané právo ztělesňuje jádro „péče o společnost“, příslušející sociabilním rozumovým bytostem.⁵² Právo je tudíž pojímáno jako integrační základ společnosti. Dodržování přirozeného zákona, který tvoří fundament občanských zákonů, je bází sociální harmonie a míru.

2.2. Předpoklady přirozeného práva v rané moderně

Chápání člověka jako právního subjektu, schopného poznávat zákon a vázat se jím či vytvářet vlastní závazky a práva, má určité předpoklady – předně pojem správného rozumu. Podle první definice práva jako *facultas*, které se objevilo v pozdní scholastice na počátku 15. století, „*ius* je dispoziční *facultas* nebo moc [...] v souladu s příkazy *recta ratio*“.⁵³ Správný rozum je nejprve pojímán jako morální mohutnost, jež člověku umožňuje samostatně nahlížet pravidla náležitého jednání. Toto nalézání morálních pravidel je předpokladem přirozeného práva, které zpočátku figuruje jako synonymum přirozeného zákona: „přirozené právo je pravidlo a diktát správného rozumu, který dokazuje morální odpornost nebo morální nutnost, jež je v jakémkoliv činu, podle jeho přiměřenosti či nepřiměřenosti racionální přirozenosti...“⁵⁴

Přirozené oprávnění ani správný rozum si však nevymíní etickou koncepci. Podle Hobbese, který již explicitě rozlišuje „*ius*“ a „*lex*“, přirozené právo ztělesňuje svobodu po libosti užívat svých sil k sebezachování; přirozený zákon představuje příkaz či obecné pravidlo rozumu zakazující jednat v rozporu s tímto sebezachováním. Podobně

⁴⁹ Grotius pod „právo náležitě a přísně vzaté“ zahrnuje: (1) Svobodu nad sebou či nad druhými (svoboda otce nad dětmi či pána nad otroky); (2) Majetek úplný nebo neúplný (*usufructus*; *ius pignoris*); (3) *Facultas* osoby dožadovat se toho, co jí patří, a povinnost poskytnout, co dluží (*creditum*; *debitum*). *Rights of War and Peace*, I. Indianapolis 2005, s. 138–139.

⁵⁰ Grotius, H.: *Rights of War and Peace*, I, s. 184, 261.

⁵¹ Touto tezí Grotius nevybočuje z tradice (srov. Aristotelovo „spravedlnost je rozhodováním o tom, co je podle práva“, *Politika*, 1253a, 39); podstatná je teprve definice obou pojmů.

⁵² K pojmu práva náleží právní povinnost ve všech třech významech (jednat určitým způsobem, určitého jednání se zdržet a určité jednání strpět), zabezpečující prostor osob: zdržet se cizího vlastnictví; navrátit vše, co náleží druhé osobě; plnit sliby, kompenzovat zaviněné škody a vydat se lidskému trestu. Grotius, H.: *Prolegomena*, s. 1747–1748.

⁵³ Cit. dle Tuck, R.: *Natural Rights Theories*. Cambridge 2002, s. 25.

⁵⁴ Grotius, H.: *Rights of War and Peace*, I, s. 150–151.

Spinoza: člověka opravňují pravidla přirozenosti a nejvyšším zákonem přírody je uchovat se ve svém stavu. Odtud jeho naprosté právo konat na základě přirozenosti: „Ať totiž kterákoli věc dělá cokoli podle zákonů své přirozenosti, plným právem to dělá, a není divu, vždyť jedná, jak od přírody určena, a jinak jednati nemůže.“⁵⁵

Recta ratio nemusí být morální způsobností. Takřka všechna individua disponují racionální přirozeností, tedy správným rozumem, jenž jim umožňuje dedukovat přirozené zákony. Být přirozenou osobou, totiž člověkem schopným vlastních slov a skutků, znamená být autorem svých činů, tj. také moci vytvářet závazky a práva.⁵⁶

Jaký status byl vůbec přisouzen správnému rozumu? Moderna ve svém odvratu od substanciálního rozumu lokalizovala rozum a poznání výhradně do myslícího ega či subjektu; idea je obsažena ve vědomí, a nikoliv v logu. Subjekt se stává evidentním počátkem, základem inteligibility světa.⁵⁷ Disponuje sebevědomím, které se rodí jeho obrácením k sobě v aktu myšlení, jež tento akt nutně doprovází. Sebevědomí zakládá nezprostředkovanou vztaženost myslícího ega ke svému nitru a jeho danost sobě v introspektivním ponoru. Jáství je sebereflexivní vztah: myšlení a reflexe myšlení, sjednocující spontaneita a vlastní pozorování této spontaneity.⁵⁸

Autoři racionalistického přirozeného práva pochopili recta ratio jako autonomní kapacitu subjektu, umožňující vlastní poznání nezávislé na autoritě. Pakliže správný rozum ztělesňuje morální mohutnost, každá lidská mysl je nadána schopností nahlížet univerzální morální pravdy, jež zavazují v nadosobním svědomí a umožňují mravní jednání. Podle Locka je přirozený zákon poznáván duševním nazíráním, jež představuje výsostně vnitřní akt. Člověk se musí pohroužit do sebe a toto pohroužení se rovná úkonu myšlení: poznávat přirozený zákon znamená mít ho jako objekt (ideu) v rozumu. Přirozený zákon lze nalézt správným rozumem, „pochází z inherentních principů lidské bytosti“⁵⁹ a zcela harmonuje s její racionální přirozeností⁶⁰. Přísluší mu silný

⁵⁵ Spinoza, B.: *Traktát theologicko-politický*. Praha [1922], s. 274.

⁵⁶ Hobbes, T.: *Leviathan*. Praha 1941, kap. XIV–XVI.

⁵⁷ Taylor, Ch.: *Sources of Self*. Cambridge 1994, s. 186–187; Frank, M.: Subjectivity and Individuality: Survey of a Problem. In: Klemm, D. – Zöller, G. (eds.): *Figuring the Self*. New York 1997, s. 11.

⁵⁸ Frank, M.: Subjectivity and Individuality, s. 3–30.

⁵⁹ Grotius, H.: *Prolegomena*, s. 1749.

⁶⁰ Locke, J.: *Essays on the Law of Nature*. In: Týž: *Political Essays*. Cambridge 1997, s. 125.

epistemický status: například podle Grotia jsou jeho principy jasné a zřejmé samy o sobě a jejich inteligibilní evidence převyšuje evidenci smyslového vnímání.⁶¹

Pojetí člověka jako auto-nomního morálního subjektu, schopného poznávat evidentní a všeobecné morální pravdy a jednat podle nich, bylo založeno na teologických argumentech. Takto byla lidská bytost stvořena Bohem a podle voluntaristické verze iusnaturalismu (Pufendorf, Locke) je Bůh rovněž autorem přirozeného zákona.⁶² Jak tvrdí Grotius v *De Iure Praedae*: člověk dospívá k tomu, co je pro něj dobré, vlastním rozumem. Bůh ho stvořil jako svobodného a sui iuris, takže činy a užívání vlastnictví jednoho každého jsou podřízeny pouze jeho vůli.⁶³ Svoboda není atributem vůle, nýbrž mocí individua jednat podle vlastního chtění.⁶⁴ Tento pojem svobody, moc jedince podle vlastních sil uplatnit svou vůli, tvoří základ „svobody moderních“ a je typický pro celou tradici racionalistického iusnaturalismu. Podle Hobbese svoboda představuje „zproštění ode všech vnějších překážek“ a svobodný je ten, „komu nic nepřekáží dělati, co by chtěl, s věcmi, na které stačí jeho síly i důvtip“.⁶⁵

2.3. Základ různého charakteru přirozených práv v absolutistickém a liberálním iusnaturalismu 17. století

Racionalistický iusnaturalismus 17. století chápe právo převážně jako dominium a de facto až do Lockova vystoupení⁶⁶ je spojen s teorií absolutního státu. Práva jsou zcizitelná, zadatelná a zrušitelná. Ačkoliv Lockův liberální iusnaturalismus přejímá právo jako dominium a třebaže z logiky teorie smlouvy plyne, že jednotlivec se i zde části svých práv vzdává, jeho práva jsou naopak nezczizitelná, nezrušitelná a v principu

⁶¹ Grotius, H.: *Prolegomena*, s. 1756.

⁶² K Lockovu vztahení přirozeného zákona ke kosmologickému důkazu boží existence viz *Essays on the Law of Nature*, s. 103–106.

⁶³ Cit. dle Tuck, R.: *Natural Rights Theories*, s. 60.

⁶⁴ Srov.: „... a tak pokud má člověk způsobilost myslet nebo nemyslet, pohybovat se nebo nepohybovat se v souladu s náklonností nebo zaměřením vlastní mysli, potud je svobodný... Idea svobody je tedy idea o způsobilosti obsažené v každém jednajícímu subjektu ke konání nebo k zastavení jakékoli jednotlivé činnosti, a to v souhlase s rozhodnutím či myšlenkou mysli...“ Locke, J.: *Esej o lidském rozumu*. Praha 1984, s. 159.

⁶⁵ Hobbes, T.: *Leviathan*, s. 165, 238–239. Viz též Berlin, I.: *Dva pojmy svobody*, s. 220, pozn. 3.

⁶⁶ Nezczizitelnost přirozených práv byla tematizována už před Lockem, a to v radikálním iusnaturalismu poloviny 17. století. Tato idea, postulovaná v pamfletech, ovšem postrádala systematický základ. Viz Tuck, R.: *Natural Rights Theories*, s. 143–155.

nezadatelná. Toto protikladné uchopení práv, a tedy také politického řádu, je opodstatněno různým pojetím lidské přirozenosti.

2.3.1. Absolutistický iusnaturalismus

Grotiovo svrchované právo suveréna tvoří podkategorii „práva náležitě a přísně vzatého“, jež je nadřazena *soukromému* právu poddaných. Zajištěna jsou pouze vzájemná práva soukromých osob, které nedisponují žádnými zárukami vůči suverénní moci státu. Ta sice porušuje přirozený zákon, pokud svévolně a bez náhrady zasahuje do práv jednotlivců, pro jejichž bezpečnost vznikla, avšak sebezachování ochraňující moci má jisté implikace: jednotu a nesvrhnutelnost. Grotius užívá v teoriích absolutní suverenity obvyklou metaforu těla a umělé osoby (Hobbes, Pufendorf). Poddaný je nástrojem těla státu, totiž osobou, jež sice jedná na základě vlastní vůle, ale pouze je-li rozhýbána jinou vůlí. „Veřejné“ donucování vůle ovšem nelze vykládat jako ztrátu svobody. Usouvztažnění soukromé a veřejné svobody, jež provedli republikánští teoretici, je mylné. Královskou moc není možné přirovnávat k moci pána nad otroky, protože v aktu zcizení nezczizujeme své přirozené dominium, tedy život, tělo ani svobodu, ale jen právo vládnout si.⁶⁷

Základ Grotiovy koncepce suverenity ještě není zcela zřejmý.⁶⁸ Člověk je *animal socialis*, který je obdařen sociálním instinktem (*appetitus societatis*) a schopen vytvářet uspořádané mírové společenství. Nezatemnitelný správný rozum⁶⁹ poznává přirozený zákon a to, co je podle něj. Grotiovi zbývá pouze argument chaotizující plurality a rozkladnosti smíšených ústav. Postgrotiovští teoretici však už pracují s jiným viděním lidské přirozenosti: lidská bytost je napjata mezi racionální přirozenost a ji *neustále* zatemňující přirozenost empirickou, anebo lépe: „čistou“.

Obraz rozdělené lidské přirozenosti náleží k teologicko-filosofickým *loci communes*.⁷⁰ Postgrotiovský iusnaturalismus se ho ovšem zmocňuje v rozporu s tradiční metafyzikou. Konflikt není situován do rozdělené duše ve světě, harmonizované prvotně

⁶⁷ Viz Grotius, H.: *Rights of War and Peace*, I, s. 285–287.

⁶⁸ Viz Tuck, R.: *Natural Rights Theories*, s. 90.

⁶⁹ „Dobrý úsudek“ je nezatemnitelný strachem či pokušením bezprostředního potěšení. Grotius, H.: *Prolegomena*, s. 1748.

⁷⁰ Srov. např. Platón: *Ústava*. Praha 2005, knih. IX.

skrze logos, ale mezi mysl a mechanisticky chápanou „čistou“ přirozenost, konstituovanou sklony a afekty.⁷¹ Vůle je determinovaná; teoretici moderního přirozeného práva nezastávají tezi, že „každé vědění a záměrná volba touží po nějakém dobru“⁷²; člověk postrádá inherentní sklon k dobru a pravdě⁷³, vrozené morální principy, které by mohly učinit primát racionální přirozenosti neproblematickým. Rozum je naopak příliš slabý, a proto musí být podepřen donucující politickou mocí.

S anticko-scholastickou tradicí se rozchází i etická linie přirozeného práva. Pozdní Pufendorf⁷⁴ popisuje „čistou“ přirozenost jako silně egoistickou, konfliktní a determinovanou, a současně postuluje rozum a jím řízenou vůli jako esenciální atributy lidské bytosti. Bází přirozeného zákona je (zčásti účelová a zčásti morální) socialitas, schopnost a potřeba vytvářet společenství. Základní přirozený zákon zní: „každý člověk má povinnost konat tak mnoho, jak může, aby rozvíjel a zachovával socialitas.“⁷⁵ Z tohoto zákona následně plynou všechna ostatní pravidla, jež úhrnem nařizují stát se užitečným členem lidské společnosti.

Ačkoliv člověk má schopnost světlem přirozeného rozumu a reflexí své – na jednu stranu nesoběstačné a agresivní a na druhou stranu povinnosti společného lidství diktující – přirozenosti poznávat přirozený zákon a závazek řídit se jím, „čistá“ přirozenost mu v tom setrvale zabraňuje. Vůle sice hledá dobro a vyhýbá se zlu, rozum je ale maten jejich vzájemnou zapleteností. Podobně jako u Hobbese různé předměty afikují různé části člověka (sebeoceňování, smysly, sebelásku) a přitahují ho k sobě. Vůle je zasažena vášněmi a sklony, které podrývají vládu rozumu.

Pufendorfovo řešení tohoto sváru je stále absolutistické: napětí mezi pořadajícím rozumem a rozvracejícími vášněmi či vrozeným sklonem nepodřizovat se nemůže být překlenuto z kapacit racionální přirozenosti samotné, a proto je potřeba sjednotit

⁷¹ Srov. Taylor, Ch.: *Sources of Self*, porůznu.

⁷² Aristotelés: *Etika Nikomachova*. Praha 1996, 1095a, 15–16.

⁷³ Viz Taylor, Ch.: *Sources of Self*, porůznu.

⁷⁴ Pufendorfova pozice v kontextu iusnaturalismu 17. století je nejednoznačná, protože centrálním pojmem u něj není přirozené právo, ale přirozená povinnost. Právo nechápe, tak jak je v racionalistickém iusnaturalismu obvyklé, jako dominium; všechna práva jsou interpersonální a uděluje je obecná dohoda zacílená na společenskou užitečnost. Tuck, R.: *Natural Rights Theories*, s. 160–161. – Pufendorf ale člověku připisuje přirozenou svobodu, rovnost a důstojnost.

⁷⁵ Pufendorf, S.: *On the Duty of Man and Citizen according to Natural Law*. Cambridge 1991, s. 35.

divergentní a konfliktní vůle v jediné umělé osobě, poprávu nesvrhnutelné a vybavené nerozdělenou mocí.

2.3.2. Liberální iusnaturalismus

Ačkoliv se napětí mezi rozumovou a „čistou“ přirozeností objevuje i v liberální verzi přirozeného práva, Lockův liberální iusnaturalismus silně akcentuje racionální přirozenost. Vůle je sice determinovaná, pružinu konání tvoří dobro slasti anebo zlo strasti, avšak rozum – esence lidské bytosti – může kontrolovat „čistou“ přirozenost, zadržet touhu a ovládnout vášně.⁷⁶ Z racionální přirozenosti člověka vyplývá, že má povinnost dodržovat přirozený zákon, který je schopen s jistotou poznat, stejně jako z přirozenosti trojúhelníka vyplývá, že součet jeho tří úhlů se rovná dvěma pravým úhlům.⁷⁷

Lockova koncepce morálky cele spočívá v korespondenci jednání se zákonem. Existují dva předpoklady zákona: idea zákonodárce a odměňování či trestání. „Morální dobro a zlo [...] je pouze shoda či neshoda našich svobodně motivovaných činností s nějakým zákonem, přičemž dobro a zlo si na sebe přivoláváme z vůle a moci zákonodárce...“⁷⁸ Locke také objasňuje, proč se člověk může podříditi zákonu a stát se „objektem odměny a trestu“. Identita osoby se zakládá na ohraničeném vědomí, díky němuž si je individuum schopno přisoudit časový komplex svých činů jakožto svých vlastních a reflektovat je.⁷⁹ „Na této osobní identitě je založeno veškeré právo a spravedlnost spojující se s odměnou a trestem; každý se starostlivě zajímá o štěstí a neštěstí svého já a nezáleží na tom, co se stane s jakoukoliv substancí, která není s tímto vědomím spojena nebo jím ovlivněna...“⁸⁰

Neboli: člověk je morální subjekt, egocentrická bytost spoutatelná zákonem a tvor, jehož spoutání je nezbytné. Lidská bytost nedisponuje pouze racionální, ale také „čistou“ přirozeností. Vášně, instinkty, lhostejnost a zájem o sebe sama vytvářejí clonu,

⁷⁶ Locke, J.: *Esej o lidském rozumu*, s. 151–179.

⁷⁷ Viz např. Locke, J.: *Essays on the Law of Nature*, s. 125.

⁷⁸ Locke, J.: *Esej o lidském rozumu*, s. 212.

⁷⁹ Osoba je „myslící inteligentní bytost disponující myšlením a reflexí, schopná o sobě uvažovat jako o sobě samé, jako o jedné a téže myslící věci v různých dobách a na různých místech; a to činí pouze díky tomu vědomí, které je neoddělitelné od myšlení a které [...] je pro ně podstatné; neboť není možné, aby kdokoli vnímal, aniž by přitom vnímal, že skutečně vnímá...“ Tamtéž, s. 205.

jež brání v poznání a dodržování přirozeného zákona. Ačkoliv je každé individuum nadáno niternou schopností jistého mravního poznání, sebe-vědomým jsoucím se nakonec stávají jen nemnozí.⁸¹ Přirozený zákon si ve skutečnosti osvojujeme socializací, jaksí zvnějšku. Uvedená clona si vyměňuje ustavení donucovací moci, která však musí zůstat vně – je jí zapovězen prostor lidského svědomí, pokud je autonomní, tedy nepopírá-li Boha, tvůrce lidského rozumu i přirozeného zákona.⁸² Princip tolerance, jehož základem je racionalita, zahrnuje i svobodu náboženského spolčování.

Lockova etika se následně promítá do jeho koncepce politického řádu. Jeho pojetí osoby mu umožňuje formulovat přirozený stav jako – třebaže vinou „čistě“ přirozenosti nejistý – zákonný morální řád. Jelikož v přirozeném stavu platí (přirozený) zákon, a nikoliv bezzákonná anarchie, smysl občanského stavu může spočívat v zajištění toho, co bylo předtím pouze nejisté, a nikoliv v co nejjistějším zabrání návratu do přirozeného stavu.

Účelem státu je zaručení nezczizitelných, nezrušitelných a v podstatě nezadatelných přirozených práv – práva na život, práva na svobodu a práva na statky, jež vytyčují sebevlastnictví osoby, odůvodněné teologickým argumentem božího dominia. Boží dominium vylučuje vlastnictví člověka jiným člověkem, neboť výhradním vlastníkem lidské bytosti je Bůh. Pokud by jednotlivci převedli při uzavírání společenské smlouvy své vlastnictví na vladaře, povýšili by jeho lidský status na status božský. Garance přirozených práv vyžaduje „rule of law“ („svobodu od absolutní, libovolné moci“⁸³). Akt smlouvy nevede ke zcizení, ale pouze ke svěřeni práva vládnout si; suverénní zákonodárná moc zůstává vlastnictvím společenství a může být znovu odejmuta (lid má právo na odpor).

Navzdory vytlačení politické moci ze suverénního prostoru jedince je však Lockovo pojetí individuálního oprávnění, ve světle některých dobových náhledů a pozdějších koncepcí vrcholné moderny, umírněné. Tato umírněnost koreluje s jeho chápáním

⁸⁰ Tamtéž, s. 208. – Srov. Taylor, Ch.: *Sources of Self*, s. 173.

⁸¹ „... lidé se jen zřídka hrouží do sebe, aby odtamtud vypátrali podmínku, podstatu a účel svého života...“ Locke, J.: *Essays on the Law of Nature*, s. 95.

⁸² Viz Locke, J.: *Dopis o toleranci*. Brno 2000, s. 82. – Srov. Hobbesovy úvahy o svědomí v *Leviathanu*, s. 337. Podle Locka se člověk smí zdržet jednání, které je v rozporu s jeho svědomím, ale zároveň se musí vydat trestu za neuposlechnutí příkazu, kdežto u Hobbesa relativní individuální svědomí zaniká ve veřejném svědomí zákonů.

člověka. Lockův antropologický pesimismus je uzavřen perfekcionistickým úvahám. Svoboda nemá implikace politické svérakonnosti, spočívá prostě v podmíněném nezasahování do svědomí a v nerušeném užívání vnitřního vlastnictví, tedy v garanci práva člověka promítnout *své síly* do světa a v zajištění přivlastněných statků. Lidská bytost se podřizuje pozitivnímu zákonu, přičemž je lhostejné, kdo je jeho tvůrcem. Pozitivní zákon čerpá svou legitimitu výsadně ze schopnosti zajistit sebevlastnictví.

2.4. Právo člověka a určení lidské bytosti ve vrcholné moderně

Racionalistický iusnaturalismus 17. století tedy člověku na základě jeho přirozenosti přisuzuje určitou množinu – vposledku nezczitelných, nezadatelných a nezrušitelných – práv, jež vytvářejí svobodný prostor, který je zapovězen intervencím politické moci, ztělesňující nástroj jeho ochrany. Koncept práv člověka byl ovšem dále radikalizován ve vrcholné moderně. O právech, jež jsou inherentní lidské bytosti, panuje univerzální konsensus a jejich co nejrovnoměrnější a nejširší zachování je smyslem „l’art social“, sociální politiky aplikující vědění.

Této Condorcetově představě však předcházela hlubší proměna pojmu, která se soustřeďuje zejména ve třech motivech: svobodě, důstojnosti a perfekcionismu. Vrcholná moderna celkově upozaduje negativní obraz člověka. Neměnná „čistá“ přirozenost – podle autorů skotského i francouzského osvícenství (a nakonec i podle Kanta) – představuje zdroj pokroku: sebeláska je produktivní silou (Quesnay) a vášně jsou hybnou silou zdokonalování (Turgot).⁸³ Podle některých formulací lze ovšem zdokonalovat i samotnou lidskou přirozenost. Do reflexe lidské bytosti tedy proniká – racionalistickému přirozenému právu v důsledku jeho antropologického pesimismu bytostně cizí – teleologie.

Uvedené tři motivy dominují ve třech pojetích lidské bytosti – u Rousseaua, Kanta a Sieyèse.

⁸³ Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*. Praha 1992, s. 43.

⁸⁴ Loewenstein, B.: *Osvícenství a revoluce. Týž: Víra v pokrok*. Praha 2009, s. 175, 181.

2.4.1. Zdokonalitelnost člověka a pretenze rovnosti (Rousseau)

Rousseau přirozenost člověka *otevívá*. Lidská přirozenost je tvarovatelná; člověk je tělesně a morálně zdokonalovatelná bytost, jejíž esencí a bytostným určením je svoboda. Podmínkou tohoto zdokonalování je ovšem určitý charakter sociálního řádu: přirozenost může být zanášena vadnými umělými vášněmi, anebo těchto vášní zbavována. Lidská přirozenost, deformovatelná nesprávným míněním, je přetvářena veřejnou výchovou ve ctnost, totiž shodu soukromých vůlí s vůlí obecnou. Tato shoda má zabránit rozkladu společenství egoistickými vášněmi (*Rozprava o politické ekonomii*).

V rozpravě *O původu nerovnosti mezi lidmi* Rousseau formuluje myšlenku rovnosti jako základ vzájemnosti.⁸⁵ Bytostnou komponentou humanity je rovnost. Porušení lidské přirozenosti je založeno v existenci hierarchií, jež předpokládají diferencí. Nezbytnost čelit biologické nutnosti obstaráváním potřeb způsobuje u původně smyslové lidské bytosti zrod racionality, jejíž podstatou je poznání principu vztahu, umožňujícího myslet diferencí. Toto poznání otevírá prostor pro konfrontaci, probouzí soupeření o čest, amour proper, tzn. „relativní a umělý [cit], zrozený ve společnosti, který nutí každého jednotlivce vážit si sebe víc než všech ostatních [...] a je skutečným pramenem cti“.⁸⁶ Sociálně deformované lidství je esenciálně spojeno s rozlišujícím výkonem: „Každý se díval na druhé a sám chtěl být obdivován, lidé si cenili veřejné úcty. Kdo nejlépe zpíval nebo tančil, kdo byl nejkrásnější, nejsilnější, nejjobratnější nebo nejvýmluvnější, stal se nejváženějším, a to byl první krok k nerovnosti a zároveň nectnosti.“⁸⁷

Vzájemnost předpokládá vyloučení cti. Základem sociálního řádu musí být upozadění faktické nerovnosti, její zatlačení veřejnou tvorbou ctnosti, nahrazení „mravní a legitimní rovností“, k němuž může dojít pouze vystoupením z přirozeného stavu – prostoru asymetrické přirozené svobody, která nepatří ještě člověku, nýbrž

⁸⁵ Srov. Taylor, Ch.: Politika uznání. In: Gutmannová, A. (ed.): *Zkoumání politiky uznání: Multikulturalismus*. Praha 2004, s. 44–91. – Taylor u Rousseaua nachází implicitní pojem důstojnosti a uznání.

⁸⁶ Rousseau, J. J.: *Rozpravy*. Praha 1978, s. 146.

⁸⁷ Tamtéž, s. 94.

„hloupému a omezenému zvířeti“⁸⁸; přirozené právo ani přirozený zákon tedy nepředstavují morální kategorie.

Rousseau není práv klasickému liberálnímu obsahu práva člověka, koncepci předsociálního oprávnění, které zakládá nenarušitelný osobní prostor pro uplatňování vlastních sil a důvtipu a v důsledku toho zahrnuje „meritokratickou diferenci“.⁸⁹ Uskutečnění lidství je bytostně sociální a politické a předpokládá zrušení sebevlastnictví, vědomí individuální nezávislosti a oddělenosti, jež je symbolizováno situací v přirozeném stavu.⁹⁰ Toto zrušení však nemá být chápáno jako negace, nýbrž *aufhebung* v dokonalejším subjektu, v němž se zdokonaluje individuum samo.⁹¹ Autonomie, jejímž obsahem se stává autorství⁹², i svoboda, chápána jako nedominace, jsou podmíněny politicky. Způsob, jak zachovat lidskou svobodu, Rousseau spatřuje v účasti jednotlivců v nezczitelné a nereprezentovatelné suverénní obecné vůli, v níž se sjednocují všechny individuální vůle. Jeho uplatnění pojmu lidských práv, čili práv inherentních lidské bytosti, je emblematicky vztaženo ke svobodě: „Vzdát se své svobody znamená vzdát se své lidské hodnosti, svých lidských práv a dokonce i svých povinností...“⁹³ Podstatou lidských práv je tedy svoboda, a to jako absence panství; lidské právo je právem na politickou autonomii, radikální demokratickou participaci. Podmínkou participativního společenství je homogenita, faktická rovnost jakožto základ vzájemnosti a ctnosti.

2.4.2. Důstojnost lidské bytosti (Kant)

Cassirer soudí, že francouzská filosofie z práv člověka učinila „skutečné morální evangelium“.⁹⁴ Díkci lidských práv ovlivnilo perfekcionista lidství, ztotožnění pojmu svobody s právy člověka, které se neobjevuje pouze u Rousseaua, ale například i u

⁸⁸ Tamtéž, s. 221, 218.

⁸⁹ Ostatně srov. Constant, B.: O antické svobodě ve srovnání se svobodou moderních. *Reflexe*, č. 30 (2006), s. 77–97.

⁹⁰ Viz Rousseau, J. J.: *O společenské smlouvě*. Praha 1949, s. 49.

⁹¹ Viz Cassirer, E.: *Law, State, and Society*. Týž: *The Philosophy of Enlightenment*. Princeton 1951, s. 263.

⁹² Rousseau, J. J.: *Rozpravy*, s. 218–219.

⁹³ Tamtéž, s. 208.

⁹⁴ Cassirer, E.: *Law, State, and Society*, s. 250.

Voltaire⁹⁵, a také myšlenka přirozené důstojnosti (podle Condorceta obnovení práv člověka znamená obnovení jeho přirozené důstojnosti).

Univerzalistickým pojmem důstojnosti moderna nahrazuje kompetitivní a hierarchický pojem cti (srov. Rousseau).⁹⁶ Výrazem univerzalistického přehodnocení je i konstituce individua jako právního subjektu, rušící založení práva na korporativní distributivní formuli „každému, co jeho jest“⁹⁷. Bází práva v rané moderně ovšem není koncept důstojnosti, která stále funguje jako synonymum cti. U Grotia a Hobbesa je to čest⁹⁸, avšak Pufendorf již důstojnost usouvztahuje s rovností, se sdílením lidské přirozenosti, a vymezuje ji jako vrozený a jemný smysl pro vlastní hodnotu, jako esenciální složku pojmu člověk.

Racionalismus zakládá důstojnost v autonomii morálního subjektu; morální poznání a jednání je fundováno univerzální rozumovou esencí člověka, a je proto výkonem rovně sdíleným všemi lidskými bytostmi, jež z něho čerpají svou hodnotu. Takto ovšem koncept důstojnosti formuloval teprve Kant.

Svorníkem Kantovy hierarchické konstrukce čistého rozumu je pojem svobody. Morální zákon, apodiktický zákon čistého praktického rozumu, představuje fakt rozumu. Nemůže být dedukován, neboť sám funguje jako princip dedukce svobody, kterou si alespoň jako potencialitu vyměňuje myšlení nepodmíněného. Mezi svobodou a morálním zákonem platí vztah dialektiky: morální zákon je umožněn svobodou vůle, jež ho činí nutným, a svoboda je nutná, protože jsou nutné morální zákony coby praktické postuláty.

Kantova reformulace lidské přirozenosti znovu zbavuje vůli („čistou formu rozumného chtění“⁹⁹) heteronomie. Člověk je uvnitř sebe rozdělen. Je to smyslová bytost podřízená empirickému zákonu kauzality, která se řídí vlastní libovůlí, zmateným a ryze subjektivním citem libosti nebo nelibosti. A je to rozumová bytost, jež se řídí

⁹⁵ Tamtéž, s. 251.

⁹⁶ Taylor, Ch.: Politika uznání, s. 46.

⁹⁷ Např. Kant definuje právní povinnosti za pomoci Ulpianových právních regulí. Imperativ „dej každému, co je jeho“ (suum cuique tribuere) je logicky zrušen (nelze někomu dávat, co již má) a vyložen jako příkaz vstup do stavu, v němž lze každému zabezpečit, co je jeho, proti komukoliv jinému. Kant, I.: *Metaphysics of Morals*. Cambridge 1996, s. 29.

⁹⁸ U Grotia i Hobbesa je důstojnost synonymem majestátu; je to „veřejná hodnota člověka“, udělovaná státem (Hobbes).

⁹⁹ Baynes, K.: Svoboda a uznání u Hegela a Habermase. *Filosofický časopis* 50, č. 2 (2002), s. 283.

nepodmíněnou transcendentální svobodou či morálním zákonem (intelektuální kauzalitou). Zatímco jako smyslová bytost může jednat jen podle hypotetických imperativů, jako rozumová bytost jedná podle ryze niterného kategorického imperativu, zákona nadsmyslové přírody¹⁰⁰, který připodobňuje vůli člověka posvátné boží vůli.¹⁰¹ Napětí v lidské přirozenosti je obnažováno jednáním z povinnosti (z úcty k morálnímu zákonu): pakliže jedním z povinnosti, můj rozum překonává odpor libovůle (provádí „vnitřní intelektuální nátlak“).

Moralita odkazuje k legalitě, která v duchu moderního práva nevyjadřuje neosobní autonomii „čisté vůle“, nýbrž osobní autonomii svobodné libovůle (*freie Willkür*).¹⁰² Ačkoliv se právo zabývá pouze vnějšími motivy jednání a řídí jen vnější vztahy mezi osobami, jeho fundament tvoří lidské právo na svobodu – jediné přirozené právo („vnitřní moje a tvoje“) náležející každému individu na základě jeho lidství. Toto přirozené právo je totožné s čistým pojmem práva a určuje právní povinnosti.¹⁰³ Kant tedy nestrukturuje právo člověka do množiny přirozených práv (život, svoboda, statky), ale jedno z nich (rousseauovsky svobodu) povyšuje na substrát. Přirozené právo lze sice rozkládat v obvyklé nároky: vrozenou rovnost; vrozenou vlastnost být *sui iuris*; presumpci neviny; vrozené právo vstupovat do kontraktu; svobodu myšlení, slova atd. Avšak všechna tato práva se rozpíjejí ve svobodě, totiž symetrické nezávislosti na donucující vůli druhého, která je univerzálním principem práva.¹⁰⁴

Kant se s moderním *iusnaturalismem* (až na Pufendorfa) rozchází v pojetí práva jako *dominia*. Pakliže člověk nemůže být žádným způsobem, ani z vlastní vůle, zbaven svého lidství, individuum není *sui dominus*, jenž sebou po libosti disponuje, ale pouze

¹⁰⁰ Viz kategorický imperativ v jedné z jeho podřízených formulací: „Jednej tak, jako by se maxima tvého jednání měla na základě tvé vůle stát obecným přírodním zákonem.“ Kant, I.: *Základy metafyziky mravů*. Praha 1990, s. 84.

¹⁰¹ Ze sakrálnosti lidství plyne druhá z podřízených formulací kategorického imperativu: „Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek.“ Tamtéž, s. 91.

¹⁰² Sobotka, M.: Poznámka k Baynesovu článku „Svoboda a uznání u Hegela a Habermase“, s. 296.

¹⁰³ První – vnitřní – *povinnost práva*, reinterpretace Ulpianova „*honeste vive*“, je artikulována jako „právo lidství v každé osobě“ a odpovídá druhé z podřízených formulací kategorického imperativu (viz pozn. 101). Na základě této povinnosti práva Kant reinterpretuje povinnost k sobě a povinnost k druhým jako „právo lidství v naší vlastní osobě“ – „právo lidských bytostí“ (dokonalá povinnost) a „účel lidství v naší vlastní osobě“ – „účel lidských bytostí“ (nedokonalá povinnost). Kant, I.: *Metaphysics of Morals*, s. 29, 32.

¹⁰⁴ Univerzální zákon práva zní: „... jednej navenek tak, aby svobodné užívání tvé volby [*Willkür*] mohlo koexistovat se svobodou každého ve shodě s univerzálním zákonem...“ Tamtéž, s. 24.

sui iuris. Právo je interpersonální a zakládá se na sjednocené vůli všech. Teprve společná vůle (v občanském stavu) je schopna ustavit právo a založit soukromé vlastnictví, jež existuje, jakožto oprávnění svrchovanosti svobodné vůle nad vnější věcí, v rámci společného vlastnictví sjednocených, tj. vzájemně a stejně se donucujících vůlí. Proto také může být řečeno, že původní společenská smlouva (pouhá abstraktní idea rozumu) je výlučnou formou smlouvy: svými principy (svoboda členů jako lidí; závislost na jednom společném zákonodárství; rovnost osob coby státních občanů) *konstituuje* právní subjekt. Idea společenské smlouvy zavazuje k zákonům, které by *mohly* vyplývat ze spojené vůle všech, tzn. nejsou v rozporu s čistým pojmem práva, vtěleným do tří konstitutivních principů. Politickou svobodu určuje autonomie, jež ovšem zůstává soukromá („... oprávnění neposlouchat žádné vnější zákony než ty, jimž jsem mohl dát svůj souhlas...“¹⁰⁵). Princip suverenity lidu je formulován negativně.¹⁰⁶ Kant uplatňuje výhradně učenecké pojetí veřejnosti (svoboda pera je „palladium práv lidu“), veřejný rozum prozkoumávající a opravující instituce. Přesto u něj najdeme koncept volebního práva. Jeho ekonomistická interpretace ho zakládá na vnitřním vlastnictví jakožto zdroji nezávislosti – volit smí jen ten, kdo sám zvnějšňuje, co je jeho. Radikální nerovnost (různých forem) vlastnictví (včetně práv), vedoucí k závislosti člověka na cizí vůli, nenarušuje rovnost mezi osobami, jež naopak vyžaduje důsledné uplatnění meritokratického principu (proti nezásluhovým dědičným privilegiím).¹⁰⁷

2.4.3. Přírozená práva animal laborans (Sieyès)

Pojetí člověka coby produktivního animal laborans je spjato s osvícenským objevem ekonomična jako sociálního fundamentu – společnost je především ekonomické conditio sine qua non, přirozený kooperativní řád či utilitaristicky chápaný svazek. Tyto představy umožnily specifickou kombinaci etiky a ekonomiky, jež figuruje v osvícenském emancipačním humanismu a která – jak lze vyčíst ze Sieyèsova fyziokratismu – ovlivnila myšlenku individuálního oprávnění.

¹⁰⁵ Kant, I.: O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii... In: Týž: *K věčnému míru. O obecném rčení, je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*, s. 16.

¹⁰⁶ „To, co nemůže rozhodnout lid o sobě samém, to nemůže rozhodnout ani zákonodárce o lidu.“ Tamtéž, s. 82.

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 70–72.

Podle Sieyèse je člověk racionální činná bytost¹⁰⁸ nadaná touhou po štěstí (*bien-être*), v zápasivém obstarávání zdokonalující přírodu svou prací. Svobodné zvnějšnění morálně-fyzických sil při uspokojování potřeb *animal laborans* je jakožto kreativní akt spíše jeho povinností než právem. Široká škála pasivních práv (srov. pozn. 113), včetně svobody tisku a slova, je výrazem nezávislého zvnějšňování vnitřních sil jednotlivce a slouží k nerušenému zajištění výkonu sebevlastnictví.¹⁰⁹ Kooperativní sociální svazek kanalizuje implicity expanzivní lidskou přirozenost (jedinci v sobě mohou spatřovat buď prostředky ke zvyšování vlastního štěstí, anebo naopak vzájemné překážky). Ačkoliv tato přirozenost potenciálně obsahuje destruktivitu, člověk není určen k ničení, nýbrž ke kooperativnímu produkování.¹¹⁰

Základem společenského svazku je vzájemná užitečnost (v dobývání užitečnosti spočívá podstata ctnosti). Člověk sice ztělesňuje svobodnou a kreativní, avšak nesoběstačnou bytost, a sociální řád je proto důsledkem a dovršením přirozeného řádu. Sociální svazek tvoří prostor pro aktivní rozšíření přirozeného práva. Jeho účelem není pouze zachování, ale také zvětšení lidské svobody. Společnost individuu neodnímá morální ani fyzické schopnosti, ale naopak je rozvíjí součinnou prací a v kultivačních institucích typu veřejného školství.¹¹¹ Sieyès pojem práva otevírá prostřednictvím pozitivního nároku vůči státu: občané jako celek mají právo na vše, co může stát učinit v jejich prospěch. Jeho návrh francouzské deklarace zahrnuje i sociální dimenzi.¹¹²

Ekonomicky pojatý přirozený řád se stává fundamentem politické autonomie. Sieyès spojuje rozdílné představy: veřejný podnik a rousseauovský „*corps politique*“. Jeho dva atributy, vůle (legislativa) a jednání (exekutiva), jsou oddělené a náleží suverénnímu národu (rozuměj třetímu stavu). Jednotlivci, kteří vytvářejí harmonickou kooperativní společnost, nepotřebují žádnou od sebe odlišnou politickou moc, jež si ponechává nějakou autonomii. Jsou tvůrci, a tedy i podílíky sociálního celku,

¹⁰⁸ Sieyès rozlišuje tři schopnosti: chápání (poznávání), vůle (rozhodování), moc (vykonávání). Sieyès, E. J.: *A Preliminary to the Constitution*. In: *An Account of the Life of Sieyès*. London 1795, s. 80.

¹⁰⁹ Viz lockovské sekularizované dominium: „Každý člověk je vlastníkem své osoby, nebo neexistuje vlastník. Každý člověk má právo disponovat svými vlastními prostředky či silami, nebo jinak toto právo neexistuje nikde.“ Tamtéž, s. 82.

¹¹⁰ Nespolupracující nebo válčící lidská bytost je výsostným omylem přírody. Tamtéž, s. 81–82.

¹¹¹ „Sociální stav tedy netáhne k degradaci lidí, ale – naopak – povznáší je a přivádí blíže k dokonalosti.“ Tamtéž, s. 85.

oprávněnými účastnit se jeho formování prostřednictvím zákonů. Sieyès však nemůže formulovat myšlenku rovného členství: skutečné členství, totožné s aktivním (politickým) občanstvím,¹¹³ náleží pouze produktivním tvůrcům materiálních hodnot.

Shrnutí

Ve *Zmatkách s právy člověka* Hannah Arendtová píše, že tvrzení o hledání štěstí z americké deklaráce je nejasné.¹¹⁴ Na konci 18. století však bylo právo na vlastní hledání štěstí naturalizovanou pravdou patřící do množiny dalších naturalizovaných pravd. Člověk byl pochopen jako autonomní morální subjekt způsobilý k sebeurčení, jako výhradní soudce svého štěstí a zájmu, takže například Kant mohl říci, že „každý smí svoji blaženost [blahobyť; štěstí] hledat takovým způsobem, který jemu samotnému připadá dobrý, pokud jen nepoškozuje svobodu druhého usilovat o podobný účel...“¹¹⁵ Avšak péče o štěstí člověka se také, ve formě zajišťování užitku, stává účelem politického řádu (viz Sieyès). Jazyk utilitarismu ostatně zaznívá i ve Virginské listině práv, která coby kritérium nejlepší vlády mimo jiné postuluje schopnost produkovat „největší stupeň štěstí“ (čl. 3).

Nezávislé individuum konstituuje politický řád. Lidská bytost je racionální, morální a svobodný subjekt, nadaný škálou nezcizitelných, nezadatelných a nezrušitelných práv. Jakožto subjekt disponuje autonomní niterností a má uskutečnit svou kreativní esenci (racionalita, moralita, svoboda).

Pojem práva, které může člověk nárokovat, byl rozvolněn jeho vztažením k prospěchu; utilitaristický teleologismus a perfekcionismus, patrný například u Sieyèse, ho otevírá pozitivnímu nároku. Rozvolnění lidského oprávnění je nadto spojeno s étosem svobody a myšlenkou přirozené důstojnosti. Můžeme snad říci, že se tu rýsuje ona neuzavřenost, jež podle Clauda Leforta pojmu lidských práv náleží.

¹¹² Čl. 25: „Každý občan, který není schopen zaopatřit své vlastní potřeby, má právo na pomoc svých spoluobčanů.“ Tamtéž, s. 107.

¹¹³ Sieyès rozlišuje pasivní práva (přirozená a občanská) a formativní aktivní práva (politická) a na základě toho pasivní a aktivní občanství. Pasivní občanství náleží neproduktivní skupině, tj. dětem, ženám, cizincům a blíže nespecifikované vrstvě ekonomicky pasivních mužů. Tamtéž, s. 97–98.

¹¹⁴ Arendtová, H.: *Zmatky s právy člověka*, s. 415.

¹¹⁵ Kant, I.: *O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii...*, s. 69.

Lefort soudí, že pojem lidských práv je neurčitelný; je oddělen od moci a vědění, od přivlastnění a definice, tedy definitivních katalogů. Vždy zacházíme s parciální formulací, neboť koncept práv člověka v sobě zahrnuje eventualitu reformulace. V centrech sociálna umožňuje vytvářet „opposition de droit“, formuje vědomí oprávněnosti, které se podílí na jeho mobilizačním potenciálu a které nelze zachytit pozitivním právem. Lidská práva proto tvoří generativní princip demokracie, a nikoliv limitované historické entity právního státu, v němž práva existují jako petrifikované fakty a nemohou představovat konstituentu – agonálního – politična (tzn. rozhýbaného a politizovaného sociálna).

Zatímco antropologický pesimismus racionalistického přirozeného práva nebyl nakloněn otevřenému výkladu, perfekcionista přehodnocení lidství vedlo k rozvolnění a etickému zatížení pojmu. Jeho zvágnění, korelující se zvágněním a otevřeností konceptu lidské přirozenosti, se ovšem nepřestalo opírat o předpoklad platnosti řeči o lidské přirozenosti jako takové. Předpokladem symbolismu lidských práv je vůbec možnost formulace, možnost označit nějaká práva jako „lidská“, pokud akt označení nemá být voluntaristický, a tedy zpochybnitelný.

3. Postmetafyzická situace a nezavršenost projektu moderny

Charakterizaci postmetafyzické situace otevřeme tvrzením, že vztažný celek lidské přirozenosti, o němž jsme dosud hovořili, již není odůvodněně k dispozici. Idea esence člověka byla zneplatněna. Toto zneplatnění je důsledkem opuštění epistemického (tedy také morálního) subjektu filosofie vědomí, kritiky subjektu vůbec i problematizace zásadní myšlenky emancipace, jež zaniká ve své celistvosti a jasnosti. V Habermasovi ovšem projekt moderny našel svého radikálního pokračovatele.

Subjektivita ve formě filosofie vědomí byla v kontextu politického myšlení zpochybněna zejména Marxem, který subjektivitu artikuloval v podobě filosofie práce.¹¹⁶ Podstatnější je tu však noetický zřetel – v rámci koncepcí poznání byl epistemický subjekt soustředěný ve vědomí odmítnut pragmatismem a především analytickou filosofií jazyka. Univerzální a apriorní struktury vědomí, tedy také jednotné

¹¹⁶ Velek, J.: Destrukce metafyziky a osvícenský projekt moderny. In: Šnebergová, I. (ed.): *Po cestách naléhavosti myšlení*. Praha 1993, s. 77.

a transparentní transcendentální ego, jež konstituuje svět, byly popřeny. Rozum nedisponuje evidentními prvými principy, ale naopak je situovaný. Myšlení neoperuje s nepříznakovou perspektivou „božího oka“, nýbrž je předpokladové. Peirceova „vědecká metafyzika“ ve své polemice s kartezianismem myšlení predeterminovala přesvědčením a zkušeností – východiskem jsou netestované, neurčité a převážně argumentativně nepodložené víry. Počátkem zkoumání je nekonečný, nepřetržitý a vzdorující tok zkušenosti, která nás spojuje s vnějším světem a která nemůže být zpochybněna vcelku. Pochybnost, založená empiricky, funguje jako korekční imperativ (korekce nesouladu mezi vírou a dodatečně zjištěným faktem) i motivující faktor. Spolu s metodickou skepsí Peirce odmítá i myšlenku bezprostředního, intuitivního sebepoznání.¹¹⁷

Vznik analytické filosofie jazyka bývá prezentován právě jako reakce na nejasnosti epistemologie filosofie vědomí. Namísto vědomí analytická filosofie klade intersubjektivně přístupné struktury jazyka, místo vztahu subjektu a objektu (vnitřku a vnějšku) vztah mezi jazykem a světem a subjektivistickou korespondenční teorii pravdy převádí na intersubjektivní korespondenci výroků a faktů – objektivních konstituent světa. Takzvaná filosofie ideálního jazyka je z velké části empirická: fundament epistemologie logického pozitivismu tvoří pozorování – zaznamenávání proto-faktů (atomických faktů) do atomických výroků, totiž protokolárních vět, které jsou verifikovány bezprostředním nahlížením a jako fundament vstupují do dalších smysluplných tvrzení.¹¹⁸ Věty jazyka mají být přeformulovány tak, aby splňovaly kritérium verifikovatelnosti na základě smyslových dat. Obraz jazyka jako reprezentace mezi slovy a věcmi (slovy a myšlenkami) byl ovšem zcela opuštěn postanalytickou filosofií, včetně filosofie běžného (přirozeného) jazyka, orientované pragmaticky.

Situovanost rozumu je ve filosofii jazyka dána konceptuálním systémem, pojmy, jež utvářejí celek myšlení a rozumění. Tyto pojmy mohou mít podobu všeobecných termínů („analytický“, „synonymní“ apod.),¹¹⁹ pravidel konstituujících diskurs, které se manifestují ve způsobu užívání slov, atd. Rozumění v pragmatistickém pojetí není

¹¹⁷ Mihina, F.: Abdukcia – súčasť fallibilistickej koncepcie poznania Ch. S. Peirca. *Filozofia* 55, č. 10 (2000), s. 764–776.

¹¹⁸ Peregrin, J.: Post-analytická filosofie. *Organon F* 1, č. 2 (1994), s. 90–91.

¹¹⁹ Searle, J.: *Rečové akty*. Bratislava 2007, s. 17–30.

transcendentální, nýbrž (v širším smyslu) empirické; nemá univerzální povahu a připouští falsifikaci (srov. objev jazyka bez predikativní struktury).¹²⁰

Koncept sebevědomí je navíc poznamenán aporií nekonečného regrese (vědomí *A*, jež si je vědomo svého vědomí *B*, předpokládá vědomí *C*, které si je vědomo svého vědomí *D* atd.), plynoucí ze vztahové duality subjektu a objektu. Tuto dualitu reprodukuje i nereflexivní model sebevědomí – sebevědomí je permanentní a implicitní, nezakládá se na vědění o sobě, nýbrž vlastních počítáních –, který „vědomí já“ nahrazuje slabším „vědomím sebe“.¹²¹

Problematizace subjektu má ovšem (jak jsme naznačili) ještě jiné polohy. Pro Habermasovu formulaci lidských práv je nejpodstatnější marxistická linie. Jistěže – Marx liberální pojem práv člověka odmítá. Modem vivendi (esenciálně společenské) lidské bytosti v měšťanské společnosti je egoismus a (sebe)instrumentalizace. Člověk existuje jako „izolovaná monáda“, jejíž bytí ztělesňuje princip rozdílu, totiž rozporné oddělení od pospolitosti, své rodové podstaty i druhých.¹²² Tento princip je tažen dělbou práce, fundamentálním vztahem, který formuje determinující materiální základnu společnosti.

Marxův normativní ideál náleží do řádu perfekcionista humanity: celistvé sebeuskutečnění, realizace bytostných lidských sil (zpředměťujících se v kreativním procesu přetváření přírody) anebo všestranné rozvinutí individua¹²³, předpokládající autonomii jakožto nezávislost, panství nad faktickými podmínkami života. Osvobození od jakékoliv (situující) vnější moci, které umožňuje samostatné vytváření vlastního světa (univerzální produkci či „svobodnou vědomou činnost“), si vymíňuje materiální svrchovanost, již lze dosáhnout pouze zrušením soukromého vlastnictví a zboží výroby; toto zrušení umožňuje proměnit práci v aktivní uplatnění lidské individuality. Likvidace dělby práce vede ke zdolání nadvlády nahodilých (sebe)odcizujících sil. Negativní svoboda liberálů, svoboda kladená jako hranice, je v pospolitém sociálním

¹²⁰ Tugendhat, E.: Úvahy o metodě filosofie z analytického pohledu. In: Fiala, J. (ed.): *Analytická filosofie – První čítanka*. Plzeň 2006, s. 391–404.

¹²¹ Frank, M.: *Subjectivity and Individuality*, s. 3–30.

¹²² Marx, K.: *K židovské otázce*. In: Marx – Engels – Lenin: *O židovské otázce*. Praha 1975, s. 5–40.

¹²³ „Člověk si přivlastňuje svou všestrannou podstatu všestranným způsobem, tedy jako totální člověk.“ Marx, K.: *Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844*. Praha 1978, s. 81. – Schopnosti jedince jsou ve

řádu překonána pozitivní svobodou autonomních a všestranně se uskutečňujících individuí.¹²⁴

Marxova ekonomicky orientovaná „decentrace“ subjektu se ovšem, podobně jako psychologická decentrace, nedotýká normativity samotného pojmu (Wellmer). Také psychologická kritika prohlašuje fakt autonomního subjektu za fiktivní. Racionalita je tažena iracionalitou; vůle a konání – tělesné bytosti, „stroje na přání“ atd. – se vyznačují nevědomostí. Ego nepřísluší žádná jednota a danost sobě, neboť se rozkládá mezi požadavky id a hrozby ovládajícího superega. Racionální argument i morální vědomí jsou vždy motivovány touhou nebo vůlí k moci. Neexistuje tedy vůle k pravdě, nenásilný dialog ani morální sebeurčení. Tato nepřítomnost se ovšem podle Wellmera stává podstatnou pouze pod zorným úhlem idealizace racionalismu.¹²⁵

Z obou linií ovšem těži normativní kritika racionálního subjektu – zpochybnění instrumentálního rozumu, razantně vyslovené v *Dialektice osvícenství*. Instrumentální či logicko-identický rozum se promítá do teoreticko-epistemické triády subjekt – objekt – pojem. Tato triáda zakládá panství, které subjekt nakonec vykonává sám nad sebou. Subjekt stojí mimo svět a zároveň je objektem ve světě, jedno jsoucno mezi jinými. Totalitarismus rozumu tkví v konstituci jednoty a systému; nejčistší podobou pořádací diskursivity je logika („zákon sporu je systémem *in nuce*“¹²⁶). Diskursivita je zdrojem objektivizace a instrumentalizace a diskursivní myšlení ztělesňuje akt násilí, spočívající ve vymezování a ovládání, kontrole a manipulaci, jež se manifestují v moderní přírodovědě i ve vědách o člověku, v *letztbegründung* filosofie či v moderních institucích (byrokracie, právo, ekonomie atd.). Tato domněle univerzální podoba racionality je nadto pohlavně zabarvená – nevytváří jen asimilující a účelový, ale také „mužský charakter člověka“.¹²⁷

Souvztažnost subjektu a manipulativní objektivizace je dále rozvíjena ve francouzském poststrukturalismu, který pokračuje v tematizaci krize racionality.

světle „bohatství lidské podstaty“ a bohatých lidských potřeb neohraničené a nedeterminované – viz Marx, K.: *Německá ideologie*. Praha 1952, s. 32.

¹²⁴ Velek, J.: *Destrukce metafyziky a osvícenský projekt moderny*; Marx, K.: *Německá ideologie*.

¹²⁵ Wellmer, A.: *K dialektice moderny a postmoderny: Kritika rozumu po Adornovi*. Praha 2005, s. 43–60.

¹²⁶ Adorno, T. – Horkheimer, M.: *Dialektika osvícenství*. – Cit. dle Wellmer, A.: *K dialektice moderny a postmoderny*, s. 48.

¹²⁷ Tamtéž, s. 47–52.

Foucault udává dva významy slova „subjekt“: „být podřízen někomu jinému skrze kontrolu a závislost, a být svázán se svou vlastní identitou prostřednictvím svědomí nebo sebepoznání.“¹²⁸ Subjekt je konstituován formami objektivace, jež jsou vykonávány prostřednictvím určitých disciplín (filologie a lingvistika, ekonomie atd.), „praktik dělení“ (vnitřně rozdělujících nebo separujících) anebo vlastní proměnou člověka v subjekt (např. sexuality).¹²⁹ Některé z těchto forem objektivace se ukazují i v koncepci práv člověka (viz kap. 2).

Esencialismus, či spíše „internalistický esencialismus“ moderny (Nussbaumová), spojený s artikulací lidských práv, byl tedy z různých perspektiv zpochybněn. Člověk není nadán žádnou esencí či přirozeností, čili podstatnou vlastností anebo jejich souborem, žádnou pravdivou substancí, již by bylo možno emancipovat. Lidská podstata je nepoznatelná nebo proměnlivá. Řeč o esenci může být nanejvýš intuitivní, a proto vysoce arbitrární. Tato arbitrárnost se zřetelně rýsuje například v jednom ze současných pokusů o oživení normativního esencialismu, v koncepci lidských kapacit (tedy také lidských práv jakožto kapacit) Marthy Nussbaumové.¹³⁰

Nussbaumová předkládá „silnou vágní koncepci“ základních kapacit individua, jež mu umožňují fungovat jako lidské bytosti. Základní kapacity člověka, jeho esence, tvoří univerzální potenci, která musí být aktualizována. Tato koncepce je prezentována jako intuitivní, přibližná a neurčitá. Připouští se její arbitrárnost, jež má být plodným důsledkem nedostupnosti apodikticity, spojované s metafyzickým realismem.

Vágnost i arbitrárnost jsou ovšem inherentní postmetafyzickému (kvazi)esencialismu a jednoznačně plynou ze ztráty epistemologických předpokladů. Podobně vratký základ poskytuje i neetické (např. psychologické) pojetí osoby či biologická (např. sociobiologická) antropologie¹³¹. Etika se tu sice neuzavírá do kruhu morálních přesvědčení, avšak předpokládá nějakou variantu kryptonormativního naturalismu, který je vystaven falsifikaci a nadto vede ke hrubému naturalistickému

¹²⁸ Foucault, M.: *Myšlení vnějšku*. Praha 2003, s. 202.

¹²⁹ Tamtéž, s. 195–196.

¹³⁰ Nussbaumová, M.: Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism. *Political Theory* 20, č. 2 (1992), s. 202–246.

¹³¹ Srov. Fukuyama, F.: Přirozená práva a lidské dějiny. *Proglas* 12, č. 7 (2001), s. 28–33.

omylu.¹³² Esencialismus (či různé antropologické variace) se zkrátka jako adekvátní východisko vyčerpal.

Třebaže ztrátě možnosti definovat lidství je přisuzován osvobozující potenciál, který pramení z rozkladu domnělého prostředku násilné homogenizace, exkluze (vyloučení z humanity je nejspolehlivější metodou vylučování) či (identitární) nesvobody, s problematizací z podstaty univerzalistického esencialismu je problematizována i fundamentální složka pojmu lidských práv. Právě práva člověka, akt jejich vyhlášení, jsou ovšem chápána jako paradigma neoprávněného smísení univerzalizmu s partikularismem, které obecně provází metanarativní vyprávění (Lyotard). Tyto příběhy (o postupné emancipaci rozumu, práce či o vědeckotechnickém pokroku produkujícím všeobecné bohatství) se odvíjejí na pozadí univerzální historie a zaštiťují se univerzálním subjektem lidstva. Avšak moderní projekt – čteno prizmatem traumatické paměti – byl zničen. Lyotard si vypůjčuje Kantův pojem hypotypózy, dějinných událostí coby znamení, jež počínají rokem 1911 (ekonomická krize), a třebaže se táhnou skoro celým 20. stoletím, adornovsky kulminují Osvětímí.¹³³ Moderní totalita zaniká v pluralitě a pokrok v (obdobně problematickém) dílčím rozvoji; na místo metanarativních vyprávění nastupují „drobnější příběhy“ a „antimytologizující směr [myšlení], v němž se propracovává ztráta moderního ‚my‘“.¹³⁴

Rezignace na konceptuální nosníky ideálů moderny je ovšem viděna i jako neadekvátní: „smrt člověka“ ničí intencionalitu, individuální odpovědnost, sebereflexi či autonomii.¹³⁵ Smysl „silné vágní koncepce“ Marthy Nussbaumové ostatně spočívá v artikulaci patřičného základu sociální spravedlnosti. Zatímco postmoderna údajně opouští projekt moderny, Habermasův „radikální modernismus“ chce rozvíjet pretenze vrcholného osvícenství v kontextu radikalizované postmetafyzické situace, jež se

¹³² Srov. naopak Timmons, M.: Foundationalism and the Structure of Ethical Justification. *Ethics* 97, č. 3 (1987), s. 595–609.

¹³³ Lyotardova teze je založena empiricky: lidstvo zaniká reálným rozštěpem na obyvatele Severu a Jihu, osvobození od nevědomosti a barbarství se rozkládá v obecném zpřimitivnění a krizi (zejména vysokého) školství, emancipace od bídy se rozpadá v nezaměstnanosti či vzniku nové chudiny atd. Lyotard, J. F.: *O postmodernismu*. Praha 1993, s. 71 a jinde.

¹³⁴ Tamtéž, s. 38.

¹³⁵ Benhabib, S.: Feminismus a postmodernismus: Problematické spojenectví. *Filosofický časopis* 46, č. 5 (1998), s. 806–807.

vyznačuje nedostupností všeobsažných obsahových koncepcí a otevřeností pouhým nutným a univerzálním procedurám.

Pokračování v nezavršeném projektu lidské svobody, anebo také v „nedokončeném projektu moderny“, přijímá podobu „komunikativní racionalizace lebensweltu“, který je oddělen od systémů materiální reprodukce – peněz (ekonomiky) a moci (státu či administrativy).¹³⁶ Tato racionalizace se zakládá na rekonstrukci žité praxe: každodennost, již kolonizuje funkcionální racionalita obou subsystémů a narušuje racionalita specializovaných expertíz, musí být rovnovážně napuštěna vnitřně diferencovanou racionalitou vědy, deontologické morálky (či práva) a umění.¹³⁷ Předpokladem prohlubování takto formulovaného projektu moderny je odstranění zvětšujícího „kognitivně-instrumentálního dědictví buržoazní ideologie“¹³⁸, tzn. panství manipulativní účelové racionality, která se vyskytuje ve filosofii subjektu jakožto vědomí i práce. Artikulace individuálních potřeb, společných hodnot a kolektivních cílů vyžaduje dialog – kolektivní diskursní praxi.¹³⁹ Teprve taková praxe je schopna odkrýt racionalitu přítomnou v sociální reprodukci, totiž racionalitu, jež se do ní přenáší z řeči.

Habermas předkládá nový popis modernizace: postupné odkrývání racionality obsažené ve společném řečovém jednání emancipovaných a zespolečenštěných individuí. Rozum je „lingvistifikován“. Třebaže komunikativní racionalita napodobuje strukturu Kantovy racionality¹⁴⁰, Kantův rozum vlastněný epistemickým subjektem nahrazuje intersubjektivní rozum *užívaný* subjektem schopným řeči a jednání.

Habermasova teorie je centrována v pojmu *řečového jednání*: racionalita (platnost) se vpíjí do praxe, jež na vyšší rovině morálky, práva a politiky nabývá znaku kolektivnosti. Morálním výrazem řečového jednání je diskursivní etika, usilující o intersubjektivní reinterpetaci kategorického imperativu. Politický výraz řečové jednání získává v diskursivní teorii práva, jež chce poskytnout alternativu k – v postmetafyzické

¹³⁶ Velek, J.: Destrukce metafyziky a osvícenský projekt moderny, s. 78.

¹³⁷ Srov. Habermas, J.: Moderna – nedokončený projekt, s. 307–308; Filozofia ako miestodržiteľ a interpret. In: Gál, E. – Marcelli, M. (eds.): *Za zrkadlom moderny*, s. 296.

¹³⁸ Habermas, J.: *Postmetaphysical Thinking*. Cambridge – London 1992, s. 12.

¹³⁹ Habermas, J.: Excursus on the Obsolence of the Production Paradigm. Týž: *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge 1990, s. 82.

¹⁴⁰ V Kantově řádu racionality náleží primát čistému praktickému rozumu (morálce), který teprve umožňuje myslet svobodu, již spekulativní čistý rozum (věda) mohl myslet pouze v možnosti, v její skutečnosti. Třetí komponentu tvoří soudnost (estetika).

situaci neplausibilnímu – iusnaturalismu. Koncepce „demokratického právního státu“ má překlenout rozpor mezi dvěma principy – „rule of law“ a suverenitou lidu –, který mimo jiné figuroval jako destabilizující paradox ve výmarském konzervativismu, s nímž je potřeba opakovaně se vyrovnávat.

Habermas se domnívá, že normativní obsah modernity může znovu a lépe, tzn. bez nánosu zvěcnění či odcizení, formulovat nezávisle na esencialismu „metafyziky subjektu“ (v širším smyslu) a jeho reziduích, respektive v důsledku jeho odmítnutí. „Metafyzika subjektu“ nechybí, ale naopak přebývá: pakliže si má modernistický princip subjektivity uchovat smysl, musí být reinterpretován intersubjektivně – svobodnou subjektivitu nahrazuje svobodná (proceduralisticky pojatá) intersubjektivita. Lze tedy přijmout Rortyho problematizaci reprezentativistického fundacionalismu, a dokonce si tento typ fundacionalismu přisvojit jako protiargument (vůči „mentalismu“ a jeho pozůstatkům). Přitakání antifundacionalismu ovšem neznamená odmítnutí základu, ale pouze jeho jiné uchopení – diskursivní teorie je fundacionalistická.¹⁴¹ Podobně jako Apelova transcendentální hermeneutika bývá řazena do ranku slabé – proceduralistické – metafyziky.¹⁴² Fundacionalismus jako takový je problematizován ze dvou perspektiv: epistemologické a normativní (fundacionalismus je totalitarismus apod.). Zdá se, že druhé hledisko nefunguje: aplikace normativního zřetelů na principiálně deskriptivní kategorii je vnějšková a vyhovuje spíše jako epilog. Dotazování apriorních základů proto chápeme v řádu lze/nelze adekvátně konstituovat.

Ovšemže – jak ustavit nový fundament normativního obsahu modernity, který umožní jeho odůvodněné rozvíjení? Habermas si přisvojuje pragmatický obrat: koncepce komunikativní racionality je založena na pragmatické analýze jazyka. Reinterpretace pragmatického obratu údajně dovoluje vytvořit hodnotově neutrální bázi a vystříhat se kontextualismu i privatismu filosofie vědomí, stejně jako pouhého lingvistického či nedůsledného pragmatického obratu, v němž se manifestuje anebo

¹⁴¹ Habermas zastává určitou formu nereprezentativistického fundacionalismu: uchovává reziduum první filosofie, tedy hledání počátku (apriorních principů) i roli filosofie jako soudkyně – univerzální pragmatika hierarchizuje racionalitu a typy jednání. Habermasovo dílo je plně fundacionalistických motivů: telos řeči, který zakládá dějinný narativ a privileguje (transparentní) praxi odůvodnění; dualita invariantně strukturovaného lebensweltu a odpoutaných subsystemů, jež přetváří dualitu noumenálního a fenomenálního světa; prius komunikativního jednání; avantgardismus nových sociálních hnutí. Meadwell, H.: The Foundations of Habermas' Universal Pragmatics. *Theory and Society* 23, č. 5 (1994), s. 711–727.

přetrvává logicko-identická racionalita. Tato reinterpretační práce, jež tkví v rekonstrukci univerzálních podmínek možného porozumění, tj. nalezení pragmatického apriori¹⁴³ komunikativního jednání, představuje *raison d'être* univerzální pragmatiky.

Komunikativní rozum je přísně procedurální a svou stěžejní charakteristiku – napětí mezi fakticitou a platností (situovaností a kontrafaktuální univerzalitou) – vnáší do různých sfér. Metodologicky se zakládá na rekonstruktivismu, jež Habermas následně uplatňuje ve všech tematických oblastech. Diskursivní teorie se prezentuje jako rekonstruktivní věda. Východiskem rekonstruktivních věd, objasňujících všeobecný fundament racionality zkušenosti, usuzování, konání a jazykového dorozumívání, je předteoretické vědění kompetentně usuzujících, jednajících a mluvících subjektů (tzn. intuice), jakož i tradované kulturní systémy vědění, které tvoří komponentu *lebensweltu*.¹⁴⁴ Metoda rekonstruktivismu je spjata se slabým *transcendentalismem*, totiž artikulací apriori, a *dialektikou*, totiž konstitucí rekurzivních dualit (např. identita a diference, socializace a individualizace, „rule of law“ a demokracie, právní a faktická rovnost), kde vzájemné podmínění obou prvků má povahu překonání tradiční aporie. „Rekonstrukční hypotézy“ mají být rozváděny v empirických koncepcích; vytvářením „koherence rozličných teoretických fragmentů“¹⁴⁵ Habermas pokračuje v syntetismu frankfurtské školy, v interdisciplinární komunikaci filosofie s vědami o člověku.

Uvážíme-li Habermasovy normativní pretenze, snahu o teoreticko-praktické překonání „odcizených životních podmínek“, musíme se ptát: není Habermasova teorie od počátku zacyklená? Skutečně existuje něco jako komunikativní racionalita? Habermasova pragmatika i diskursivní etika jsou pro domnělé *petitio principii* zpochybňovány. Univerzální pragmatika ostatně operuje s hodnotícími výrazy typu „závazky“, „uznání“ apod. Habermas však zdůrazňuje, že se *vždy* jedná o normativitu *řeči*. Chybné ustavení samotného základu by ovšem bylo fatální – Habermasova diskursivní teorie by mohla aspirovat pouze na formu „světonázoru“.

¹⁴² Srov. Floss, P.: Konec nebo začátek ontologie? In: *Konec ontologie?* Brno 1993, s. 14.

¹⁴³ Habermasův slabý transcendentalismus neaspiruje na *letztbegründung*. Apriorita není předzkušenostní, ale naopak čerpá ze zkušenosti (jazykových intuicí). Univerzální a nevyhnutelné předpoklady mohou být falsifikovány na základě další zkušenosti a v tomto smyslu jsou pouze hypotetické. Habermas, J.: What is Universal Pragmatics? Týž: *Communication and Evolution of Society*. Cambridge 1991, s. 21–22.

¹⁴⁴ Habermas, J.: *Filozofia ako mistodržiteľ a interpret*, s. 293.

Položili jsme formalistickou otázku, chceme dotázat formulovatelnost lidských práv. Musíme se tedy ptát: platí (anebo: je adekvátně konstituovaná) teorie autora, který se soustavně vymezuje vůči postulátům, světonázorům a zacyklenosti? Nad formalistickou perspektivou zdá se převažuje spíše zřetel obsahu: Habermas se z tohoto úhlu jeví jako idealista, utopik (z definice svého republikanismu), formalista necitlivý ke kontextu a neschopný poskytnout funkční analytiku moci,¹⁴⁶ anebo naopak jako teoretik, který usiluje o vybědnutí z relativismu postmoderny¹⁴⁷. Habermasovo gesto je nicméně výsostně teoretické, neomezuje se na dějiny idejí ani se přímo neuchyluje k historii jako nové axiomatice, z níž lze dedukovat obsáhlé emancipační projekty (Rorty). Teprve formalistické prizma, navzdory své limitovanosti, zde tudíž může poskytnout náležitý vnitřní vhled.

Východisko Habermasovy diskursivní teorie tvoří univerzální pragmatika. Od ní se odvíjí úspěšnost znovuzaložení emancipačního projektu moderny, jehož výrazem jsou lidská práva. Na tomto východisku závisejí i dva předstupně tohoto konceptu – „lingvistifikované“ pojetí individua a diskursivní etika.

4. Předpoklady diskursivní teorie práva

4.1. Formálně pragmatické apriori řečového jednání (univerzální pragmatika)

Habermas formuluje několik silných tezí: komunikativní jednání, tedy jednání orientované na dosahování porozumění, je *inherentně* racionální, představuje *superiorní*¹⁴⁸ způsob užívání jazyka a má *nutně* primát před ostatními formami sociálního jednání, orientovanými na úspěch, od nichž je *vnitřně* odlišitelné a jež jsou vůči němu sekundární. Doslova: „dosahování porozumění je *inherentní telos* lidské

¹⁴⁵ „[Filosofové] pracují spíš s falibilistickým vědomím, že se to, na co si kdysi troufala filosofie sama, dá očekávat spíš od šťastné koherence rozličných teoretických fragmentů.“ Tamtéž.

¹⁴⁶ Viz např. Flyvbjerg, B.: Habermas a Foucault: Myslitelé občanské společnosti? *Filosofický časopis* 47, č. 6 (1999), s. 945–973.

¹⁴⁷ Matustik, M.: Habermas on Communicative Reason and Performative Contradiction. *New German Critique* 16, č. 47 (1989), s. 143–172.

¹⁴⁸ Komunikativní způsob užívání jazyka nejprve představoval původní modus řeči a ostatní způsoby užívání jazyka tvořily jeho deriváty. Ačkoliv Habermas tuto tezi později oslabil (*Sprechakttheoretische*

řeči“.¹⁴⁹ A dále: komunikativní jednání *zavazuje* – komunikanti musí (1) bezpodmínečně sledovat ilokuční cíle, (2) vázat svůj souhlas na intersubjektivní uznání kritizovatelných platnostních nároků a (3) být ochotni přijmout závazky, jež vyplývají z konsensu a mají závažnost pro pokračování interakce.¹⁵⁰ Tyto závazky nejsou věci individuálního rozhodnutí ani morálního „mětí“, ale *vyplývají* ze samotného (komunikativního) užívání jazyka (tzn. z normativity jazyka).

Habermas se domnívá, že uvedené teze lze dokázat analýzou univerzálních a nevyhnutelných předpokladů (pragmatického apriori) možného *porozumění*, které se konstituuje v řečovém aktu a je *vnitřně* spojeno s platností, jež zakládá racionalitu. Struktura platnosti je triadická: proplétají se v ní jednak *podmínky* platnosti, jednak *nároky* na platnost a jednak *důvody*, kterými komunikanti obhajují své platnostní nároky.

Racionalitu, jež se manifestuje v propozici a přísluší osobě anebo symbolickému výrazu, Habermas striktně váže na otevřenost dotazování. K postmetafyzické situaci náleží falibilismus, podle něhož je každé vědění principiálně nejisté a jako takové může být kritizováno. Základem racionality symbolického výrazu je proto jeho vystavenost možné kritice a obhajitelnost vůči ní. Každý symbolický výraz obsahuje nárok na platnost či efektivitu (v případě účelového jednání), který lze zpochybnit. „Racionalitu promluvy konstituuje to, že mluvčí *vznáší kritizovatelný platnostní nárok* pro propozici *p*, nárok, jež posluchač může z *dobrého důvodu akceptovat* nebo odmítnout.“¹⁵¹ Racionalita osoby je vázána na její zacházení s platností: vznášení platnostních nároků, respektování intersubjektivního charakteru platnosti, předkládání důvodů pro vlastní výpovědi či dotazování platnosti promluv někoho jiného.

Jelikož platnost představuje nutnou součást promluvy jako takové, je racionální každá (smysluplná) promluva – vyslovím-li větu s propozičním obsahem, automaticky vznáším nárok na platnost. Řeč má inherentní „*platnostní základ*“ – racionalita

Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität; 1996), nadřazenost komunikativního modu přetrvala.

¹⁴⁹ Habermas, J.: *The Theory of Communicative Action*, I. Boston 1984, s. 287 [kurziva ML].

¹⁵⁰ Habermas, J.: *Between Facts and Norms*. Cambridge 1996, s. 4.

¹⁵¹ Habermas, J.: *The Theory of Communicative Action*, I, s. 11 [kurziva ML].

prostupuje samotnou řečí, jakožto hovořící osoby jsme k racionalitě řeči takřkajíc taženi.

Nesamozřejmou tezi o „platnostním základu“ řeči Habermas objasňuje pomocí teorie řečových aktů. Právě tato teorie je bází univerzální pragmatiky, usilující o rekonstrukci generativních pravidel, jež zakládají univerzální kompetenci (intuitivní netematické vědění) dospělého mluvčího užívat věty v promluvách. Fundament univerzální pragmatiky tvoří Austinova a Searlova teorie řečových aktů. Habermasův teoretický nárok tkví v jejich syntéze a překonávající – racionalisticko-intersubjektivistické – reformulaci. Jelikož pochopení univerzální pragmatiky se neobejde bez alespoň dílčí znalosti Austina i Searla, načrtne nejdříve obě teorie. Habermasovo vlastní pojetí řečového aktu započneme jeho přirozeným východiskem, tzn. platností a jejím „ontologickým“ ukotvením. Zcela zásadní je objasnění struktury řečového aktu, která působí nejvíce obtíží. Na její problematičnost poukazuje i status ilokučního aktu, jemuž je potřeba věnovat samostatnou pozornost. Ještě předtím však musíme osvětlit „parazitistickou“ tezi, oddělující komunikativní a účelověracionální jednání. Habermasova koncepce řečového aktu vrcholí vnitřním usouvztažením významu a platnosti a její epilog tvoří vztahení řečového aktu k sociálnímu řádu, tedy perspektiva, z níž byl řečový akt konstruován. Uvedené motivy ovšem nelze udržet zcela oddělené, podobně jako není možné odsunout až do samotného závěru problematizující tázání, jehož výsledky jsou na konci kapitoly stručně shrnuty. Habermasovu koncepci řečových aktů dotážeme zejména ve světle Searlova pojetí, s nímž se Habermas dostal do přímé rozepře.

4.1.1. Teorie řečových aktů

4.1.1.1. Austinova zakládající koncepce

Austin formuluje fenomén konání řeči, jenž se skrývá v gramaticko-lexikální formě vyhrazené deskriptivním tvrzením. Tato forma zahrnuje také množinu výpovědí, které nemají funkci popisů a u nichž je otázka pravdivosti nulitní (neklade se). Zpočátku (v posmrtně vydaném souboru přednášek *Jak udělat něco slovy*) je konání řeči – řečový akt – ztotožněn s performativem. Performativy představují skupinu výpovědí, které se

vyznačují určitou (běžnou) gramatickou podobou (sloveso v 1. os. sg. indikativu prézenta aktiva – křtím, sázím se apod.) a zároveň vyjadřují vykonání nějakého činu. Na rozdíl od konstativu, pravdivě či nepravdivě reprezentujícího „stav věcí“, se u performativu vznáší pouze otázka po jeho platnosti, která je určena zdařilostí, jež závisí na podmínkách provedení (správný a úplný výkon závazné konvenční procedury oprávněnými osobami; nezdar je označen jako „selhání“) a naplnění (věrohodnost, a tudíž skutečné následné chování; nezdar je označen jako „zneužití“). Pakliže jsou splněny podmínky provedení, řečový akt (čin) byl vykonán, třebaže jej lze v budoucnu zrušit (porušením vnějškových podmínek naplnění). Počáteční distinkce performativů a konstativů se tedy zakládá na rozboru ceremoniálních performativů (svatba, křest, sázka atd.), které jsou fundovány nejazykovou konvencí.

Pro Habermasovu univerzální pragmatiku (a teorii řečových aktů vůbec) je ovšem podstatnější Austinův objev ilokučního aktu, který je součástí jeho obecné koncepce řečového aktu, nahrazující původní opozici konstativy/performativy, jež po rozšíření analýzy i na neceremoniální performativy selhala (neexistuje jasné definiční kritérium performativů oddělující je od konstativů).

Austin rozlišuje tři typy řečových aktů: lokuční, ilokuční a perlokuční. Lokuční akt a ilokuční akt představují pouze dvě abstraktní části reálného (integrálního či úplného) řečového aktu.¹⁵² Lokuční akt¹⁵³ ztělesňuje jeho obsahovou konstituentu a ilokuční akt tvoří jeho konstituentu pragmatickou – zajišťuje *performanci* lokučního aktu a umožňuje recipientovi *porozumět* významu a síle lokuce (tj. určitých slov). Jelikož vykonání lokučního aktu je eo ipso vykonáním aktu ilokučního, ilokuční akt nemůže být chápán jako sekundární: není důsledkem ani dodatečnou referencí lokučního aktu. Perlokuční akt je naproti tomu výrazem účinného působení jazyka.

V diferenciaci ilokučního a perlokučního aktu Habermas zakládá své rozlišení komunikativní a účelové racionality. Konstitutivní rozdíl mezi oběma akty spočívá

¹⁵² Distinkce ilokučního a lokučního aktu není totožná s počáteční distinkcí performativu a konstativu. Neplatí tedy: lokuční akt-asertorická věta-význam-pravda/nepravda vs. ilokuční akt-performativní věta-síla-zdařilost/nezdařilost. Habermas, J.: *Postmetaphysical Thinking*, s. 70; srov. též *What is Universal Pragmatics?*, s. 50.

¹⁵³ Lokuční akt je konstituován fonetickým (materie řeči), fatickým (gramaticko-lexikální složka) a rhétickým (nositel významu jakožto smyslu a reference) aktem. Jelikož teprve rhétický akt dává smysluplnou výpověď, lokuční akt odkazuje k rhétickému aktu.

v *účinku*. Účinek ilokučního aktu je konvencionální a většinou se neobejde bez jazykového vyjádření. Existuje trojí způsob spojení ilokučních aktů s účinky: zejména zajištění porozumění („zabezpečení příjmu“); dále navození důsledků, vybízení k (jednostranné či dvojstranné) odpovědi (rozkaz vybízí k uposlechnutí, slib ke svému splnění atd.; slovní odpověď posluchače tvoří samostatný řečový akt).¹⁵⁴

Efektivní působení, intervence ve světě, které je spjata s perlokučním aktem, naopak nevyžaduje řeč. Účinek je vymezen jako dosažení určitého *perlokučního cíle* (přesvědčit, přemluvit, rozhořčit, potěšit apod.) či *perlokuční sekvence* (následná reakce recipienta; znepokojení, zalarmování atd.). Tento – z podstaty nahodilý – účinek se buď vůbec neváže na ilokuční akt, anebo s ním souvisí pouze nepřímo (perlokuce). Poznatek, jaké perlokuční akty byly vykonány, nelze na rozdíl od lokučních a ilokučních aktů vyvodit ze samotné výpovědi.¹⁵⁵

Podle Austina je ovšem perlokuční akt hodnotově neutrální. Jednoduše představuje odlišný typ konání spojeného s řečí, výsledné působení, jež se děje pomocí jazyka a nijak se nemůže podílet na porozumění. Varováním varujeme, argumentováním argumentujeme apod.; varováním jsme varováni, a nikoliv rozčílení atd. Ostatně některé ilokuční akty, například informování či dokazování, se pojí se zvláštními perlokučními cíli.

Zpětná projekce původní duality performativů (zřetel zdařilosti) a konstativů (zřetel pravdivosti) vede k artikulaci několika aspektů výpovědi:¹⁵⁶

- (1) dimenze zdaru/nezdaru
- (1a) určité ilokuční síly
- (2) dimenze pravdivost/neppravdivost
- (2a) určitého lokučního významu (smysl a reference)

Dimenze zdařilosti se tedy vztahuje k ilokučnímu aktu, kdežto dimenze pravdivosti tvoří kritérium aktu lokučního. Ilokuční akt na sebe vposledku váže hledisko provedení i naplnění: porozumění (faktické vykonání ilokučního aktu založené na lingvistické kompetenci, elementární jazykový zdar jakožto „zajištění příjmu“), ale i oprávněnost

¹⁵⁴ Austin, J.: *Jak udělat něco slovy*. Praha 2000, s. 119–120.

¹⁵⁵ Ilokuční sílu explicitně indikuje ilokuční sloveso. Zatímco ilokuční akt lze vyjádřit v této formě, perlokuční slovesa jsou na ni stěží převoditelná (Přesvědčuji vás, že...; Uvádím vás v omyl, že...).

mluvčího (oprávnění konstatovat, varovat, radit apod.) či správnost konání (na základě znalosti faktů, intence atd.).¹⁵⁷ Zatímco u konstativních výpovědí jsou ilokuční zřetele zatlačeny, v případě performativních výpovědí vystupují do popředí. Ilokuční akt tudíž přesahuje ke kontextu.

Obě dimenze výpovědi jsou však pouze provizorní. Teorie významu (smysl a reference) má být přeformulována na základě rozlišení lokučního a ilokučního aktu. U každého druhu *ilokučního* aktu je třeba stanovit kritéria jeho „platnosti“ (in order/not in order) a „správnosti“ (right/wrong) a identifikovat výrazy souhlasu či nesouhlasu. Ilokuční síla promluvy se manifestuje v ilokučních slovesech, klasifikujících „konání řeči“.¹⁵⁸ Tato indukovaná a pouze hrubá typologie řečových aktů definitivně zbavuje tvrzení jeho výsadního statusu založeného na tradičních kategoriích faktu a hodnoty nebo pravdy a nepravdy.

Austinova koncepce běžného jazyka, rozptylující pojmy klasické analytické filosofie, k nimž patří i význam jakožto smysl a reference, se soustřeďuje na kontext dílčího aktu promluvy. Zahrnutí motivu naplnění do ilokučního aktu, konstatování různého rozvrhu ilokučních aspektů u konstativních a performativních výpovědí a způsob rozmělnění predikátu pravdivosti ve světle ilokučního aktu¹⁵⁹ sugeruje asymetrii mezi propozicí (lokučním aktem) a (ilokučním) aktem (obojí přitom symetricky zahrnuje celek věty), připsání atributu aktu samotnému.¹⁶⁰ Habermasova racionalisticko-univerzalistická reformulace tuto tendenci rozvíjí v systematickou asymetrii, deformující a zatemňující strukturu řečového aktu jako takového.

¹⁵⁶ Austin, J.: *Jak udělat něco slovy*, s. 145.

¹⁵⁷ Tamtéž, s. 142–143.

¹⁵⁸ Austin rozlišuje třídu *verdictivů* (vynáší se nějaký verdikt; např. třídít, stanovit, analyzovat, shledávat vinným), *exercitivů* (uplatnění moci, práva nebo vlivu; sesadit, exkomunikovat, velet atd.), *komisivů* (konstituce závazku nějak jednat; slíbovat, hodlat, garantovat, svolit apod.), *behavitivů* (vyjádření postojů či sociálního chování; např. omlouvat se, děkovat, blahopřát) a *expozitivů* (navazují promluvu; sdělit, identifikovat, připouštět atd.).

¹⁵⁹ Můžeme odhadovat – přesně či nepřesně –, např. že je půl třetí; soudit – správně nebo nesprávně – např. že je někdo vinen atd. Austin, J.: *Jak udělat něco slovy*, s. 139.

¹⁶⁰ Srov. Searle, J.: Austin on Locutionary and Illocutionary Acts. *The Philosophical Review* 77, č. 4 (1968), s. 419nn. – Podle Searla právě rozdíl mezi provedením a zdařilostí výpovědi, významem věty a intencí mluvčího či konstativními a performativními výpověďmi naznačuje ztotožnění „úplného řečového aktu“ a „úplného ilokučního aktu“, v němž propozice (resp. propoziční obsah) tvoří pouze *podložku*.

4.1.1.2. Searlova systemizace

Searlova systematická a obecná teorie řečových aktů uplatňuje odlišnou metodologickou perspektivu.¹⁶¹ Jejím východiskem je intencionalistické pojetí významu, artikulované v principu vyjádřitelnosti: cokoliv lze mýnit, lze také říci.¹⁶² V tomto světle Searle reformuluje Austinovu základní terminologii. Koncepce dvou obecných oddělitelných aktů – významu (lokuční akt) a síly (ilokuční akt) – je odmítnuta. Jestliže mluvčí zamýšlí vykonat nějaký ilokuční akt (tvrdit, prosit, slibovat apod.), v zásadě jej vždy může přesně vyjádřit ve větě s určitým doslovným významem. Searlův intencionalismus neoperuje s rozdílem mezi doslovným významem znaků (sémantika) a jejich kontextovou realizací (pragmatika), jež na doslovný význam vrství kontingentní významy zamýšleného užití. Oba významy jsou naopak ztotožněny. Jelikož se množina významotvorných elementů neomezuje pouze na význam slov a jejich syntaktické uspořádání, ale zahrnuje i hloubkovou strukturu a suprasegmentální (tzn. parolové) rysy, význam žádné věty není zcela neutrální vůči indikátorům ilokuční síly.¹⁶³

Ilokuční akt, jenž se uskutečňuje vyslovením věty, je funkcí jejího významu. Searle namísto lokuční a ilokuční distinkce zavádí pojem „úplného ilokučního aktu“ $F(p)$, kde je jedna ilokuční síla F přiřazena k nějakému propozičnímu obsahu p ¹⁶⁴. $F(p)$ se gramaticky vtěluje do *celku* věty, analyticky rozčlenitelného na indikátor ilokuční síly a propoziční indikátor. F není jednoduše převoditelná na ilokuční sloveso, neboť ilokuční slovesa tvoří pouhé nahodilé soubory v partikulárních jazycích a ne vždy plně vyjadřují

¹⁶¹ Searlova koncepce jazyka je komplexnější, od počátku pretenduje na včlenění do teorie jednání: „Mluvení jazykem je zapojením se do (velmi složité) pravidly řízené formy chování...“ Searle, J.: *Rečové akty*, s. 27. – Na teorii řečových aktů Searle později založil svou koncepci intencionality, sociální reality či racionálního jednání a aplikuje ji i na vybrané problémy analytické filosofie (naturalistický omyl atd.). Viz Matal, O.: John R. Searle: Od mluvních aktů k sociální realitě. *Pro-Fil* 5, č. 1 (2004), b. s.

¹⁶² „Pro každý význam X a každého mluvčího M platí, že vždy, když M mýní X (má v úmyslu vyjádřit ho, chce ho ve výpovědi komunikovat atd.), tak je možné, aby existoval nějaký takový výraz V , že V je přesným vyjádřením anebo formulací X .“ Searle, J.: *Rečové akty*, s. 37. – Možná nepřesnost je v zásadě nahodilá a odstranitelná; podobně nahodilá je i případná nevyjádřitelnost nějaké myšlenky.

¹⁶³ Doslovný význam věty závisí na vážném (tj. nefikčním) a neobrazném (tj. nemetaforickém, neironickém apod.) užití výrazů. Je komplexní: váže se na deskriptivní význam, závazky, hloubkovou syntaktickou strukturu, performativní „prefix“ (ilokuční sloveso), slovosled, slovesný způsob, interpunkci, suprasegmentální prvky (např. důraz, intonace, větný přízvuk) atd., tedy i na indikátory ilokuční síly.

intenci (viz princip vyjádřitelnosti). Oba sémantické indikátory mohou být odděleny v hloubkové struktuře, ačkoliv ilokuční síla obecně není nesena jedním prvkem zobrazeným ve frázovém diagramu každé věty.¹⁶⁵ Searlova redefinice řečového aktu tedy odstraňuje zvláštní asymetrii připisování atributu samotnému aktu.¹⁶⁶

Jelikož „hovořit nějakým jazykem znamená vykonávat řečové akty podle systémů konstitutivních pravidel“¹⁶⁷, metoda definice úplného ilokučního aktu spočívá ve vytýčení soustavy konstitutivních podmínek, jejichž provedení přisuzuje určitému propozičnímu obsahu nějakou ilokuční sílu *F* a ustavuje doslovný význam věty.¹⁶⁸ Konvencionální sémanticko-pragmatická *pravidla*, vztahující slova ke světu, zprostředkovávají *intenci* mluvčího posluchači a umožňují přičíst výpovědi určitý ilokuční účinek.¹⁶⁹ Úspěšné a bezchybné provedení (tzn. zdar) úplného ilokučního aktu vyžaduje následující pravidla:¹⁷⁰

- (1) pravidlo propozičního obsahu
- (2) přípravné (kontextové) pravidlo
- (3) pravidlo upřímnosti (specifikuje hypotetický psychologický stav mluvčího, např. přesvědčení; vykonání aktu *se pokládá za* jeho vyjádření, převzetí odpovědnosti mluvčím za jeho údajnou intenci)
- (4) podstatné pravidlo (je centrální, vyjadřuje ilokuční cíl, vytváří závazek; podstatná podmínka určuje obsah ostatních podmínek)

¹⁶⁴ Propoziční obsah – predikace a reference – tvoří pouze část věty, nezahrnuje indikátory ilokuční síly a nemá status aktu. Propoziční akty predikování a referování mohou být uskutečněny pouze v rámci (úplného) ilokučního aktu.

¹⁶⁵ Searle, J.: *Rečové akty*, s. 51.

¹⁶⁶ Např. pravdivost je přisouditelná pouze „*propozici konstruované jako tvrzená*“, jež zachycuje dvojitý smysl výrazu „state-ment“ (akt a předmět), a nikoliv samotnému aktu tvrzení. Searle, J.: *Austin on Locutionary and Illocutionary Acts*, s. 422nn.

¹⁶⁷ Searle, J.: *Rečové akty*, s. 60. – Konstitutivní pravidlo má formu „*X se pokládá za Y*“ či „*X se v kontextu K pokládá za Y*“, kdežto regulativní pravidlo, řídící činnost logicky nezávislou na pravidlech, je vyjádřitelné v imperativu nebo je na imperativ převoditelné („udělej *X*“; „když *Y*, udělej *X*“). Tamtéž, s. 54–66.

¹⁶⁸ Doslovný význam tedy nespočívá v holém faktu vyslovení nějakých slov, ale vždy v jejich realizaci podle množiny institucionálních pravidel. Zatímco holé fakty jsou fyzicko-mentální, institucionální fakty (především jazyk) se zakládají na konstitutivních pravidlech.

¹⁶⁹ „... mluvčí *M* má v úmyslu vyvolat ilokuční účinek *IÚ* v posluchači *P* prostřednictvím toho, že přivede posluchače *P* k tomu, aby rozpoznal úmysl mluvčího *M* vyvolat *IÚ*.“ Searle, J.: *Rečové akty*, s. 72.

¹⁷⁰ Ilokuční síla je dále rozlišována na základě určitých principů: zejména cíle či účelu aktu (tvrzení vs. domněnka vs. otázka); vzájemného postavení *M* a *P* (žádost vs. příkaz); stupně převzatého závazku (pouhé vyjádření úmyslu vs. slib); rozdílu v propozičním obsahu (předpovědi vs. zprávy); vztahu propozičního obsahu k zájmu *M* a *P* (chvástání vs. nařikání); psychologického stavu (přesvědčení u tvrzení vs. úmysl u slibů); souvislosti s konverzací (odpověď vs. námitka). Tamtéž, s. 100–101.

Searle přejímá také pojem perlokučního účinku: ilokuční akty nemohou být převáděny na perlokuční účinky a většina ilokučních aktů se s nimi vnitřně nepojí. Podstatné podmínky skupiny direktivů (rozkaz, žádost) jsou ale definovány pomocí *potenciálních* perlokučních účinků. Tyto účinky se ovšem nacházejí již *vně* úplného ilokučního aktu, nepatří k jeho nutným podmínkám provedení, nýbrž k postačujícím podmínkám, odkazujícím ke zdařilosti v reálné komunikační situaci.¹⁷¹

Struktura tvrzení (oznamování, vyhlásování), žádosti a rozkazu¹⁷²

tvrdit (oznamovat, vyhlášovat)

Typy pravidla

Propozičního obsahu	Jakákoliv propozice <i>p</i> .
Přípravné	(1) <i>M</i> má <i>důkazy</i> (důvody apod.) pro pravdivost <i>p</i> . (2) Není zřejmé, ani <i>M</i> , ani <i>P</i> , že <i>P</i> ví (není potřebné mu připomenout, že atd.) <i>p</i> .
Upřímnosti	<i>M</i> je přesvědčený, že <i>p</i> .
Podstatné	Pokládá se za závazek v tom smyslu, že <i>p</i> reprezentuje platný (actual) „stav věcí“.

žádat

Typy pravidla

Propozičního obsahu	Budoucí čin <i>A</i> posluchače <i>P</i> .
Přípravné	(1) <i>P</i> je schopen vykonat <i>A</i> . <i>M</i> věří, že <i>P</i> je schopen vykonat <i>A</i> . (2) Není zřejmé, ani <i>M</i> , ani <i>P</i> , že <i>P</i> při normálním chodu událostí vykoná <i>A</i> sám od sebe.
Upřímnosti	<i>M</i> chce, aby <i>P</i> vykonal <i>A</i> .
Podstatné	Pokládá se za pokus přimět <i>P</i> k vykonání <i>A</i> .

rozkazovat

¹⁷¹ Searle, J.: Response: Meaning, Intentionality, and Speech Acts. In: Lepore, E. – Gulick van R. (eds.): *John Searle and His Critics*. Cambridge 1993, s. 89.

¹⁷² Searle, J.: *Rečové akty*, s. 96 [upraveno dle 1. angl. vyd., s. 66–67].

Typy pravidla

Propozičního obsahu	Budoucí čin A posluchače <i>P</i> .
Přípravné	(1) <i>P</i> je schopen vykonat A. <i>M</i> věří, že <i>P</i> je schopen vykonat A. (2) <i>M</i> je v postavení <i>authority</i> pro <i>P</i> .
Upřímnosti	<i>M</i> chce, aby <i>P</i> vykonal A.
Podstatné	Pokládá se za pokus přimět <i>P</i> učinit A na základě <i>authority</i> <i>M</i> vzhledem k <i>P</i> .

Tyto podmínky však platí pouze pro přímé řečové akty. Nepřímý řečový akt (typicky otázka míněná jako žádost) naproti tomu překračuje doslovný význam věty (mluvčí míní ještě něco jiného, než říká). Jeden úplný ilokuční akt má nádavkem jednu intenci a jednu ilokuční sílu. Rozumění zde předpokládá vzájemně sdílené pozadí (jazykových i nejazykových) informací, posluchačovu racionalitu a schopnost inference.

Habermasovu pragmatiku podstatně odlišuje Searlovo pojednání performativů.¹⁷³ Performativy tvoří pouze omezenou podskupinu řečových aktů, které jsou vykonávány vyslovováním celků „sebevztažných“ performativních vět. Tato „sebevztažnost“ spočívá v zakomponování výrazu(ů), jenž explicitě pojmenovává řečový akt. Performativy jsou konstituovány manifestací záměru mluvčího vykonat ilokuční akt, která tento záměr zprůhledňuje a garantuje. Třebaže promluva může být neupřímná, mluvčí nemůže lhát o její ilokuční síle ani ji poplést a posluchač se nemůže mýlit v tom, co bylo míněno. Jazyková intence tedy negarantuje aktuální intenci mluvčího a jazykový závazek, automaticky konstituovaný řečovým aktem (viz dále), není totožný s aktuálním závazkem. Ačkoliv má manifestativnost či „sebevztažnost“ řečového aktu formu Austinova explicitního performativu (nejvýrazněji vyjádřeného doplněním slova „tímto“; „hereby“), Searle uvádí také variantu s dodatečně připojenou větou („přijdu tě navštívit zítra, a je to slib“). Performativy tvoří podskupinu deklarativů, protože jsou schopny *same ze sebe* vytvářet nový (výhradně) jazykový fakt (např. fakt nařízení *p*). Z tohoto důvodu tu platí určité sémantické restriktce: performativní slovesa jsou intenční, jsou spojena s jednáním, které je konstituováno manifestací záměru („nařizuji ti odejít“), a speciálně se neužívají v případech kauzální intervence do světa („tímto

¹⁷³ Searle, J.: How Performatives Work. *Linguistics and Philosophy* 12, č. 5 (1989), s. 535–558.

upevňují střechu“). V Searlově pojetí performativy navzdory své indikativní formě nepředstavují deskriptivní tvrzení, avšak tato tvrzení z nich lze nepřímo odvodit.¹⁷⁴ Popisnost ovšem nevede ke ztrátě performativní dimenze, jež náleží řečovému aktu *ex definitione*.

Habermasově zvláštní pozornosti se těší Searlova klasifikace základních ilokučních aktů. Jeho taxonomie nepracuje s austinovským klasifikačním kritériem sémantiky ilokučního slovesa, ale především s kritériem ilokučního cíle (tj. podstatnou podmínkou), jež zahrnuje i určitý směr přizpůsobení („direction of fit“) jazyka (resp. propozičního obsahu) a světa, a pravidlem upřímnosti.¹⁷⁵ Searlova typologie je tedy „ontologizovaná“; reprezentace či korespondence mezi propozicí a realitou ovšem není myšlena verifikacionisticky.

Podobně „ontologický“ aspekt vykazuje pojem kontextu, jehož rozvinutí má problematizovat bezkontextovost (či kvazikontextovost) sémantické kompetence individua v pojetí formální sémantiky.¹⁷⁶ Searlova pragmatika spojuje sémantickou (čili pragmatickou) kompetenci mluvčího, tedy rozumění doslovnému významu věty, s jeho věděním o světě. Tato kompetence je podložena množinou neviditelných a všeprostupujících fundamentálních předpokladů, jež řídí náležité užívání jazyka. Doslovnému významu věty (typu „[tato] kočka je na [této] rohožce“ či „dej mi hamburger“) lze obecně porozumět pouze na pozadí těchto předpokladů, které přitom nejsou vyjádřitelné jako součást sémantického obsahu ani ve formě presupozice, neboť nevytvářejí určitou, konečnou, ohraničenou, a proto přehlédnutelnou množinu. Tato

¹⁷⁴ Např. (1) „Nařizuji ti odejít.“ – (2) „*M* řekl, že mi nařizuje odejít, a vytvořil tím fakt, že mi nařídil odejít.“ Na větu (2) lze vztáhnout kritérium pravdivosti.

¹⁷⁵ Searle rozlišuje *asertivy* (závazek *M* k pravdivosti propozice, něco je fakt; slova se přizpůsobují světu; přesvědčení; např. chvástat se, stěžovat si, dedukovat); *direktivy* (pokus přimět *P* k něčemu; svět se přizpůsobuje slovům; chtění [přání či touha]); *komisivy* (konstituce závazku na straně *M*; svět se přizpůsobuje slovům; úmysl); *expresivy* (vyjádření psychologického stavu specifikovaného v podmínce upřímnosti, jenž se vztahuje ke „stavu věci“ v propozici; nemají žádný „směr přizpůsobení“, pravdivost propozice se předpokládá; např. vítat, želeť, omlouvat se); *deklarativy* (deklarováním vytvářejí fakt odpovídající propozičnímu obsahu; jazyk se přizpůsobuje institucionalizované sociální skutečnosti a zároveň spoluvytváří nový sociální fakt – ukončení schůzky, vyhlášení války apod.). – Do těchto základních kategorií se dále promítají principy z pozn. 170. – Uvedená typologie byla postupně modifikována: původní označení „reprezentativy“ nahradilo označení „asertivy“, neboť každý řečový akt s propozičním obsahem je formou reprezentace. Skupina deklarativů se zpočátku omezovala jen na Austinovy ceremoniální performativy a teprve později obsáhla podkategorii (explicitních) performativů vůbec, závisejících pouze na instituci jazyka. Searle, J.: A Taxonomy of Illocutionary Acts. In: Týž: *Expression and Meaning*. Cambridge 2005, s. 1–29.

množina (zahrnující také sociální instituce) ovlivňuje i podmínky pravdivosti (tvrzení) či poslušnosti (imperativy). „Ontologický kontext“ tedy tvoří neuchopitelnou holistickou strukturu. Habermas ho v souvislosti s řečovým aktem proměňuje v lebenswelt, který ovšem vstupuje do významu promluvy.

Univerzální pragmatika si obdobně přisvojuje pojem závazku¹⁷⁷. Závazek je vnitřní fakt užívání jazyka (tj. institucionální fakt), vyjádřený v podstatné podmínce. Prostřednictvím performance řečového aktu mluvčí přijímá závazek, jenž má povahu logického důsledku. Závazek tedy není součástí dodatečného volního rozhodnutí mluvčího (např. slovo „slíbit“ neznamená holý fakt „*M* vyslovil nějaká slova“ a následně „*M* skutečně slíbil“), nýbrž analytickou pravdou o instituci tvrzení, slibování atd. „Tvrzení je závazkem (jeho velmi specifickým druhem) k pravdivosti propozice.“¹⁷⁸ Porušení jazykového závazku (např. lhaní a podvádění) vede k protimluvu – neznamená to však omyl, porušení slibu, nesplnění rozkazu apod. Tento typ porušení již překračuje podmínky provedení a dotýká se podmínek naplnění, které se nutně nalézají *vně* jazyka. Ačkoliv protimluv (podobně jako u Austina) odkazuje k podmínce upřímnosti a dotýká se intence (mluvčí nemá v úmyslu, nevěří apod.), Searlův závazek není psychologický, ale sociálně-institucionální. Porušení pravidla upřímnosti neznamená neprovedení řečového aktu, nýbrž jeho chybné provedení (slibuji, a nezamýšlím udělat).¹⁷⁹ Posлуhač je oklamán – přečetl řečový akt jako slib, který je ovšem již v momentě svého vykonání negován.

4.1.2. Habermasova reformulace teorie řečových aktů

4.1.2.1. Platnost a její diferenciac

Výchozí bod Habermasova pojetí řečových aktů představuje určitá koncepce racionality. Tato koncepce si klade několik cílů: popřít účelovou („kognitivně-instrumentální“) racionalitu jakožto výhradní formu racionality a vytlačit ji ze sféry vlastní racionality jako takové; vtáhnout oblast hodnocení zpět do racionality a zároveň

¹⁷⁶ Searle, J.: Literal Meaning. In: Týž: *Expression and Meaning*, s. 117–136.

¹⁷⁷ Searle, J.: *Rečové akty*, zejm. kap. Odvození „mělo by se“ z „je“.

¹⁷⁸ Tamtéž, s. 49.

¹⁷⁹ Viz tamtéž, s. 81. – Proti tomu srov. Peregrin, J.: *The Normative Dimension of Discourse*.

ji uvnitř asymetrizovat; vtisknout racionalitě esenciální intersubjektivitu; včlenit komplexně pojatou, a přitom vnitřně diferencovanou racionalitu do každodenní praxe; přisoudit racionalitu lidské bytosti jakožto univerzální způsobilost. Racionalitu Habermas centruje v pojmu *platnosti*. Smyslem teorie řečových aktů je *odkrytí* platnosti v apriorních předpokladech užívání jazyka.

Platnost se artikuluje ve třech svébytných typech: tradičně jako „pravda“ – a *analogicky* k ní jako „správnost“ a „věrohodnost“. Tato triáda má ontologickou dimenzi: tři (analogické) „světy“, prezentované jako „ontologické“ předpoklady jednání.¹⁸⁰ Všechny typy platnosti odkazují ke svému vlastnímu – objektivnímu, sociálnímu či subjektivnímu – světu, jejichž různá kombinace se ukazuje v různých typech jednání. Habermasův záměr rekonceptualizovat racionalitu a nasytit jí celek každodenní praxe pochopitelně vede k odmítnutí svého inspiračního zdroje – Popperovy „ontologie“, centované ve fakticitě a kognitivně-instrumentální racionalitě.¹⁸¹

Všechny tři světy představují určitou objektivní „totalitu“. Externí svět, totalita „stavů věcí“, se vyznačuje silnou objektivitou: přísná objektivita sice náleží pouze objektivnímu světu coby totalitě reálných entit (korelátu pravdivých proposic), avšak také sociální svět (totalita legitimních interpersonálních vztahů) disponuje zprostředkovanou objektivitou – „stav věcí“ zde povstává z naturalizovaných kolektivních interpretací.

Subjektivní svět (totalita zkušeností subjektu) naopak nevykazuje objektivitu analogickou „stavu věcí“, již si vyměňuje „mentalismus“. Subjektivní zkušenost neztělesňuje mentální entitu přístupnou zvnějšku; objektivita jí nepřislouží jako takové, ale je jí přisuzována teprve publikem, před nímž se mluvčí odhalil – subjektivní svět má tedy pouhou objektivní *dimenzi*. Popis subjektivity ladí s obrazem autonomního individua: touhy a pocity patří výsadně subjektu a jsou založeny v potřebách, které mají volní (inklinace, touhy) a intuitivní (pocity a nálady) složku. První komponenta osobu aktivně orientuje na dobra a druhá komponenta ji vede k emocionální percepci situace.

¹⁸⁰ Habermas, J.: *The Theory of Communicative Action*, I, s. 75–101.

¹⁸¹ Popper rozlišuje tři světy jakožto objektivní celky: svět fyzických objektů a kauzálních procesů, svět psychických prožitků a stavů (vědomí, psychologické dispozice apod.) a reálný nehmotný svět – produkt lidského myšlení, který je tvořen sémantickými obsahy. Jádro třetího světa představují vědecké otázky, problémy a argumenty. Höschl, C.: Tři světy Karla Poppera. *Nová přítomnost* 1, č. 10 (1995), s. 12–14.

Subjektivní svět je ovšem zpočátku kontaminován zvěčňující plnou (nezprostředkovanou) a prázdnou (zprostředkovanou) intencí. Periferii subjektivního světa tvoří dva vnitřní koreláty objektivního a sociálního světa, jejichž opora ve vnějším světě selhala. Tyto dva koreláty představují evidentně objektifikovaný prostor uvnitř subjektu. Určité vnitřní fenomény odkazují k externímu světu, který je zakládá. Poznání, přesvědčení a intence ani závazek, hanba, vina přísně vzato nepatří k subjektivnímu světu („jako subjektivní [ne]vstupují [...] do vědomí“¹⁸²), opírají-li se o něco v objektivním či sociálním světě: vyjádřím-li přesvědčení, že venku prší, a venku bude skutečně pršet, mé přesvědčení bude mít korelát v objektivním světě – jestliže venku naopak pršet nebude, mé přesvědčení bude pouze subjektivní. Teleologické jednání, založené na účelově racionální kalkulaci, proto předpokládá výhradně objektivní svět, třebaže je spojeno s intencemi a přesvědčeními (ztvárněnými propozičně).

Tato „ontologie“ má i své „gramatické podmínky“.¹⁸³ „Stavy věcí“ jsou vyjádřeny *propozičně*: pakliže „pravdivost“ náleží tvrzením, „správnost“ analogicky přísluší normám reprezentovaným obecnými normativními větami („Člověk má dělat X.“) nebo normativními imperativy (gramaticky indikativními větami: „Je přikázáno, že h.“) a „věrohodnost“ patří evaluativním větám vyjadřujícím zkušenost mluvčího (nereprezentující ale „stav věcí“). Ve světle tří světů spjatých s typy platnosti a artikulovaných v jazyce se vydělují tři druhy jednání (teleologické, normativně regulované a dramaturgické), klasifikované na základě vztahu aktéra (a nikoliv slov) ke světu („direction of fit“). Žádné z nich se nevyznačuje komplexností – každé se omezuje pouze na některý ze tří světů a v důsledku toho jen na některý typ platnosti. Navíc se bezpodmínečně nevážou na jazyk a mohou obsahovat manipulativní prvky.¹⁸⁴

¹⁸² Habermas, J.: *The Theory of Communicative Action*, s. 91 [citace pozměněna dle 2. něm. vyd.].

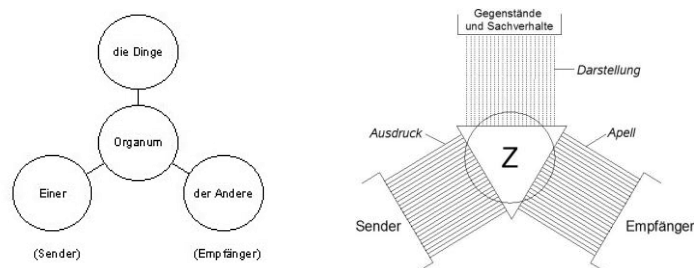
¹⁸³ Habermas, J.: Richard Rorty's Pragmatic Turn. In: Cooke, M. (ed.): *On Pragmatics of Communication*. Cambridge 1998, pozn. 72, s. 379.

¹⁸⁴ *Teleologické* (a jeho podtyp *strategické*) jednání je manipulativní ex definitione. Jednání aktéra, který se pokouší přizpůsobit své intence a přesvědčení objektivnímu stavu věcí, může být pouze pravdivé (propozice) či úspěšné (perlokuční účinek). Naproti tomu *normativně regulované* jednání zacílené na meziosobní vztah předpokládá dva světy, neboť se váže na epistemický výkon rozlišení faktu a normy. Aktér posuzuje jednání pod zorným úhlem platné normy a zároveň danou normu ve světle svého zobecnitelného zájmu. *Dramaturgické* jednání se vztahuje k vnitřnímu světu a normativním a nenormativním prvkům vnějšího světa: aktér předvádí své touhy a pocity před publikem, které jim následně připisuje věrohodnost.

Komunikativní jednání (resp. „silné komunikativní jednání“¹⁸⁵), ztělesňující „typ interakce, který je *koordinován prostřednictvím* řečových aktů a *neshoduje se s nimi*“¹⁸⁶, naproti tomu je komplexní – integruje všechny světy a typy platnosti. Je vlastním prostorem realizace řečového aktu, jež neredukuje jazyk (řečový akt) pouze na *jednu* z jeho komunikačních funkcí: perlokuční účinek, ustavení mezosobních vztahů a vyjádření subjektivní zkušenosti.¹⁸⁷ Přestože si sociální svět uchovává objektivitu, ztrácí charakter „stavu věcí“ a svět subjektu je deobjektifikován.

4.1.2.2. Struktura řečového aktu a syntéza platností

Syntézu typů platnosti v komunikativním jednání Habermas ukazuje na Bühlerově triadickém modelu komunikativních funkcí jazykového znaku.



(Organonmodell Karla Bühlera)

V „ontologizovaném“ Bühlerově modelu je každý (nejen zobrazovací) pól obsazen jedním světem a s ním spjatým typem platnosti – věta užitá ve výpovědi má tři platnostní funkce. Užívám-li jazyk komunikativně, vyjadřuji *současně* pravdivou propozici nebo pravdivé existenciální předpoklady propozice (pól zobrazovací funkce), *nabízím* správný interpersonální vztah (pól apelativní funkce) a vyjadřuji věrohodnou intenci (pól expresivní funkce).

Řečový akt netvoří homogenní objekt, neunifikuje, nýbrž skládá neidentickou, heterogenní jednotu. Mluvčí elementárním řečovým aktem *Mp* *vznáší* jeden dominantní platnostní nárok, avšak *vztahuje se zároveň* ke všem třem světům. Recipient následně

¹⁸⁵ Viz Habermas, J.: Some Further Clarifications of the Concept of Communicative Rationality. In: Cooke, M. (ed.): *On Pragmatics of Communication*, s. 307–342.

¹⁸⁶ Habermas, J.: *The Theory of Communicative Action*, I, s. 101.

¹⁸⁷ Tamtéž, s. 95.

může řečový akt kritizovat současně na *třech* rovinách platnosti.¹⁸⁸ Případný nezdar se pak rovná selhání promluvy minimálně v jedné z jejích tří funkcí: v regulativní funkci (zajištění interpersonálního vztahu), ve funkci reprezentace objektivního světa anebo vlastní prezentace mluvčího.

Notace *Mp* se sice podobá Searlově notaci úplného ilokučního aktu *F(p)*, avšak zobrazuje „dvojí strukturu“ Austinova explicitního performativu transformovanou ve světle Searlovy koncepce. Relevantní jsou tři pojmy: „propozice“, „ilokuční komponenta“ a „ilokuční akt“.

Univerzální pragmatice připadá několik subteoretických oblastí: teorie elementárních propozic (akty reference a predikace), teorie vět v první osobě (jazykové vyjádření intence) a teorie ilokučních aktů (ustavování interpersonálních vztahů).¹⁸⁹ Habermas tedy přejímá Searlovu definici propozice jako propozičního obsahu, pouhé části věty, a nikoliv Austinův ilokuční akt. *Standardní* formu řečového aktu v *povrchové struktuře* konstituuje ilokuční a propoziční komponenta. Ilokuční – anebo také performativní – komponenta „spočívá v *ilokučním* aktu vykonaném za pomoci *performativní věty*“.¹⁹⁰ Formální strukturu této věty tvoří performativní sloveso v přítomném indikativu (doplnitelné zdůrazňujícím „hereby“), (pouze logický) subjekt v 1. os. sg. a (výhradně logický) objekt ve 2. os. Habermasova performativní věta (klauze) *de facto* koresponduje s ilokučním slovesem. Tuto ilokuční (performativní) komponentu *doplňuje* propoziční věta s propozičním obsahem (vyjadřující „stav věcí“), jejíž elementární formu představuje reference a predikace (srov. pozn. 164). Platí tedy: *ilokuční komponenta = ilokuční akt = ilokuční sloveso = ilokuční síla*.

Mnoho pasáží sugeruje identitu ilokučního a řečového aktu anebo fakt, že ilokuční akt tvoří *fundament* řečového aktu, který do sebe – podobně jako Searlův „úplný ilokuční akt“ – pojímá propoziční obsah.¹⁹¹ Avšak úplný ilokuční akt, totožný s celkem řečového aktu, se překrývá s celkem věty či souvětí a zahrnuje různorodou škálu indikátorů ilokuční síly pohlcujících právě tento *celek*. Habermasova redukce ilokuční

¹⁸⁸ Např. Habermas, J.: *The Theory of Communicative Action*, I, s. 307, 309; *Postmetaphysical Thinking*, s. 76–77, 81.

¹⁸⁹ Habermas, J.: *What is Universal Pragmatics?*, s. 33.

¹⁹⁰ Tamtéž, s. 36.

¹⁹¹ „Ve spojení s ilokučním aktem, totiž prostřednictvím zapuštění do řečového aktu, [...] propoziční obsah může být [...] vysloven jako něco – například jako rozkaz či tvrzení.“ Tamtéž, s. 42.

síly a ilokučního aktu na ilokuční sloveso naopak řečový akt centruje v krátké performativní klauzi, zavádí hierarchii mezi různými prvky a naznačuje rozfázovanost aktu promluvy. Propozice není analyticky vyabstrahovatelná, ale je jednoduše připojena.

Habermasovo pojetí ilokučního aktu odkazuje na Austina, zároveň odmítá opozici významu a síly a současně se zaměřuje pouze na lexikální dimenzi věty. Zatímco podle Searla byla Austinova koncepce významu omezená, protože ignorovala hloubkovou strukturu a suprasegmentální rovinu, Habermas (coby důsledný pragmatista) obě roviny jazykového významu opět vylučuje – a přesto neguje opozici významu a síly.

Tato dualita je transformována v opozici ilokuční význam/propoziční význam. Také ilokuční význam je plně sémantický, nelze jej uchopit jen prostřednictvím „pragmatických operátorů“ (tzn. parolových elementů), na něž nemá být přesouván. Obě složky jsou samostatné, striktně oddělené a plní odlišné funkce (reprezentativní funkce vs. ustavení interpersonálních vztahů nebo vyjádření intence).¹⁹²

Význam nemůže být kolonizován smyslem a referencí. Ztvárnění prostřednictvím lexikální jednotky, a nikoliv jen pragmatických operátorů ilokuční složce propůjčuje plnohodnotný status: ilokuční sloveso tvoří autosémantický a syntakticky validní prvek.

Sémantická svébytnost ilokuční komponenty je nadto fundována ontogeneticky.¹⁹³ Je podložena autonomním typem reprezentace, jež artikuluje rozdílně sedimentovanou zkušenost rozumění. Oběma komponentám řečového aktu náleží dva neasimilovatelné typy reprezentace. Zatímco jeden typ se vyznačuje předmětnou bezpředpokladovostí, druhý typ závisí na světě objektů a jeho předjazykovém poznávání. V propozičních větách jazyk nabývá nástrojový charakter: zkušenost o objektivním světě, která je získávána zpředměťujícím pozorováním a podléhá smyslovému vnímání, je postupně převáděna ve znalost svého správného zaznamenávání. Prototypem propozičních vět jsou tedy protokolární věty logického pozitivismu. Rozumění významu performativních vět (klauzí) je naopak bytostně neprivatistické a nedané. Závisí na intersubjektivně

¹⁹² Tamtéž, s. 49–50.

¹⁹³ Habermas onto- i fylogenezi chápe jako progresivní učební proces. Platnostní nároky jsou transkulturní i transhistorické invarianty komunikace. Idea učebního procesu tu zjevně nahrazuje filosofii dějin. Matustik, M.: Habermas on Communicative Reason and Performative Contradiction, s. 158, 166. – V textu *What is Universal Pragmatics?* (s. 1) se hovoří o „jazyce jako specifickém médiu dorozumění na sociokulturním stupni evoluce“.

osvojované komunikativní zkušenosti, jež se může formovat výhradně v interpersonálních vztazích. Toto rozumění nevyžaduje žádné realistické předpoklady, něco vnějšího jazyku. Performativní věta „zrcadlí“ pouze komunikativní zkušenost, intersubjektivitu, která se vtěluje do systému osobních zájmen.¹⁹⁴

Řečový akt tedy integruje esenciální antagonismus: reprezentativistický propoziční význam proti pragmatickému ilokučnímu významu. Tento protiklad ovšem naznačuje křehkost jejich jednoty.

Absence ilokuční komponenty *M* není vlastností věty zapojované do promluvy, ale teprve – kontextované – promluvy: až v reálné řečové situaci ilokuční význam plyne z kontextu anebo se ukazuje prostřednictvím nelexikálních indikátorů (flexe, interpunkce, slovosled, dovětkové částice apod.). Habermas tedy rozlišuje řečový akt „type“ a řečový akt „token“, v němž je lexikální indikátor „type“ reprezentován nelexikálními indikátory „token“, de facto parolovými elementy. Performativní klauze se v reálné promluvě propadá do inherentní hloubkové struktury a do povrchové struktury je transformována jako nulový prvek. Obligatoční složka se převrací ve složku fakultativní a pouze neviditelná hloubková struktura nese intersubjektivisticko-reprezentativistickou dualitu významu. Neelementární řečový akt „type“ není totožný s elementárním řečovým aktem „token“ – kompetentní mluvčí nahrazuje intersubjektivistickou klauzi nesémantickými prvky, jež ovšem nemohou zrcadlit intersubjektivitu.

Na rozdíl od pragmatiky Austina či Searla Habermasova pragmatika vytváří ideálnětypickou jednotku řečového aktu v rozporu s územ. Konstrukce tohoto neopodstatněného invariantu pramení z predeterminace platností¹⁹⁵. Užívání vět v promluvách má své obecné předpoklady, totožné s „*obecnými pragmatickými funkcemi*“ – třemi typy *platnosti*, které jsou implikovány *zdařilostí* výpovědí: funkcemi reprezentace (propozice), exprese (věrohodná intence) a ustavování legitimních interpersonálních vztahů (výkon řečového aktu ve shodě s uznanými normami).¹⁹⁶ Právě

¹⁹⁴ V oné ontogenetické dualitě se zračí dichotomie porozumění vs. pozorování – interpretace vs. kauzální popis – participace vs. manipulativní zpředmětnění. Habermasovy dichotomie jsou však mechanické: např. interpretace je spojována i s „perspektivou třetí osoby“. Srov. Peregrin, J.: Co je to myšlenka?

¹⁹⁵ Srov. Searle, J.: Response: Meaning, Intentionality, and Speech Acts, s. 89–96.

¹⁹⁶ Habermas, J.: What is Universal Pragmatics?, s. 27, 29, 32.

vzorec *Mp* umožňuje v povrchové struktuře jednotky řečového aktu „obecné pragmatické funkce“, rozuměj „platnostní základ“ řeči, fixovat.

Pojem zdařilosti (akceptovatelnosti), převzatý z Austinových ceremoniálních performativů, ovšem do analýzy řečového aktu vtaňuje problém řečové situace, respektive řečový akt na řečovou situaci převádí.¹⁹⁷ Toto převedení povstává z počátečního úsilí vtisknout jednotce řečového aktu (*Mp*) „generativní [svazující] sílu“, taktéž odvozenou z Austinových ceremoniálních performativů. Jelikož se „plodivost“ této síly (nutně) zakládá na platnosti, komunikativní kompetence (čtená jako „dosahování porozumění s někým o něčem“) zahrnuje platnost jako svůj fundament. Univerzální pragmatika pretenduje na (re)konstrukci – platnostní – „dvojí struktury“ řeči. Hlubková struktura, již si vyměňuje převážná nepřítomnost oné „dvojí struktury“, není gramatická ani sémantická, nýbrž (poněkud nepochopitelně) platnostní.

Protiintuitivní standardní formule *Mp* obrací Austinovu dichotomii primární/explicitní a explicitní performativ přetváří v esenciální formu samotné řeči, jejíž skrytost je pouze nahodilá. „Sebevztažnost“ explicitního performativu se převrací v tezi „sebevztažnosti“ (reflexivnosti) přirozeného jazyka. Řečové akty – a tedy i přirozený jazyk, jehož struktura je spletena do sítě řečových aktů – jsou vždy přinejmenším implicitně „sebevztažné“: dvě *nezávislé* složky vytvářejí dvě komunikační roviny: (1) performativní klauze *M* (nejmenší jednotka komunikace) představuje samostatnou a řídicí komunikační rovinu, prostřednictvím níž se komunikuje o ilokuční (tvrzení, žádost, varování apod.) povaze (2) propozičního obsahu v dominované, a proto pasivní propoziční komponentě. „Dvojí struktura“ řečového aktu *Mp* tedy dovoluje marginalizovat zpředměťující aspekt jazyka.

Řekli jsme, že každý řečový akt *Mp* integruje všechny typy platnosti. Podstatné je její umístění a rozvržení. Důsledné provedení pragmatického obratu (čteného esenciálně intersubjektivisticky, jako vztah „já“ k druhé osobě) domněle vyžaduje centrování

¹⁹⁷ Viz Searle, J.: *Response: Meaning, Intentionality, and Speech Acts*, s. 90. – Habermas toto převádění reflektuje: základní jednotkou analýzy je akceptovaná promluva, nikoliv nutně „dvojice komplementárních řečových jednání“. Habermas, J.: *What is Universal Pragmatics?*, s. 216, pozn. 67. – Navzdory tomu je jednotka řečového aktu zdvojená – potenciální replika se nachází již za hranici řečového aktu, tzn. ve světě (srov. Austin s. 54).

platnosti v ilokuční složce.¹⁹⁸ Modus *M* funguje jako operátor platnosti – platnostní nároky nejsou vznášeny prostřednictvím propoziční komponenty, ale *ilokučního aktu*. Jelikož ilokuční složka tvoří jádro řečového aktu, platnost vstupuje do nitra jeho struktury.

Umístění platnosti výhradně do intersubjektivně pojatého ilokučního aktu komunikantům umožňuje „vyjednat“ (interpretovat) platnostní status propozice. Mluvčí svým řečovým aktem (*Mp*) volí typ platnosti, a tedy také světa.¹⁹⁹ Namísto toho, aby byl člověk, tvor obdařený řečí, jazykem zvěčňován, náleží mu určitá suverenita. Ovšemže, toto panství lze vykonávat pouze interpersonálně – explicitně je typ platnosti vyjádřen jen v ideálnětypickém řečovém aktu, který se nachází za horizontem běžného diskursu. Pakliže standardní formule chybí, identifikace musí být kontextová – spoluvytváří ji replika posluchače. Nerozhoduje mluvčí ani posluchač, ale teprve mluvčí v (alespoň implicitní) „*interpretativní spolupráci*“ s posluchačem. Ideálnětypická jednotka řečového aktu je tedy zkonstruována tak, aby byla fakticky závislá na řečové situaci.

Searlova koncepce řečového aktu, jež řečovou situaci pomíjí, přirozeně neumožňuje dostatečně intersubjektivistické čtení: ačkoliv je lokuční akt převeden v propoziční obsah (část věty), ilokuční sloveso je marginalizováno jako jeden z mnoha indikátorů ilokuční síly, jež pohlcují celek věty. Performativy sice mají určitý specifický smysl, avšak logicky teprve tehdy, když jsou skutečně vyjádřeny v celistvé performativní promluvě. Searlův popis řečového aktu tedy utkvívá v kognitivně-instrumentálním paradigmatu: svět zůstává objektivní totalitou „stavů věcí“, zpředměňovanou intervenujícím a fakta zaznamenávajícím aktérem (mluvčím). Toto monadické pojetí vede ke korespondenční teorii pravdy, implikované de facto jakoukoliv privátností stran

¹⁹⁸ Ilokuční síla tedy není, jako u Austina, redukována na iracionální jazykovou konvenci a racionalita není centrována v propozici. Habermas, J.: *Postmetaphysical Thinking*, s. 74; *Actions, Speech Acts...*, s. 232.

¹⁹⁹ Řečové akty jsou kategorizovány na bázi platnosti – tři obecné typy platnosti korespondují se třemi základními typy řečových aktů: *konstativy* (elementární asertorické věty; *M_cp*), *regulativy* (elementární imperativní věty, čili příkazy, a intencionální věty, čili sliby; *M_rp*) a *expresivy* (elementární věty vyjadřující zkušenost; *M_ep*). Propozice (*p*) má neutrální status – teprve ilokuční složka (*M*), a od ní odvozený způsob užívání jazyka (*M_c*, *M_r*, *M_e*), určuje, zda má být chápána jako součást objektivního, sociálního nebo subjektivního světa. Tato klasifikace následně zakládá tři typy komunikativního jednání: *konverzaci*, *normativně regulované* a *dramaturgické* jednání.

platnosti. Posluchač je vyloučen²⁰⁰ a s ním je eliminována i „dynamika vyjednávání a intersubjektivního uznání platnostních nároků – totiž budování konsensu“²⁰¹.

Habermasovo intersubjektivistické centrování platnosti v ilokuční složce ovšem povyšuje na princip austinovskou asymetrii. Austinovo různé rozložení ilokučních aspektů (v konstativních a performativních typech výpovědí) je transformováno v rozdílné rozložení tematizovaných typů platnosti mezi ilokuční a propoziční komponentu. Vznáším-li nárok na pravdu, tematizuji propozici a pouze nepřímou odkazují k interpersonálnímu vztahu. Vznáším-li nárok na správnost, tematizují interpersonální vztah a nanejvýš nepřímou zmiňují propoziční obsah. Nárok na „pravdu“ je vznášen v aktu, avšak pravda je myslitelná pouze pro propozici.²⁰² Nárok na „věrohodnost“ či „správnost“ je zase vznášen v aktu a pro akt, přičemž status propozice je nejasný. V neregulativních výpovědích se správnost navíc výslovně smrskává na implicitní hodnotové orientace a spíše „parazituje“ na faktu veřejnosti řečového aktu jako takového. Austinovská (tedy situovaná a konvencionální) množina atributů se i u expresivů může primárně zakládat na propozičním obsahu anebo je generována vztahením řečového aktu k parciálním hodnotícím standardům, a nikoliv k typu platnosti, který odkazuje k normám, jež partikularitu překračují.²⁰³

4.1.2.3. „Parazitistická“ teze

„Parazitistická“ teze má objasnit, proč komunikativní racionalita představuje prvotní modus racionality a proč je komunikativní jednání, orientované na porozumění, vnitřně oddělitelné od účelově racionálního (strategického²⁰⁴) jednání, orientovaného na úspěch

²⁰⁰ Posluchač je *odsouzen* k „podivné pasivitě“. Je zbaven možnosti vzít promluvu *vážně* či *svobody* odmítnout. „Bez možnosti [!] zaujmout pozici ‚ano‘ či ‚ne‘ však zůstává proces komunikace neúplný.“ Habermas, J.: Comments on John Searle's „Meaning, Communication, and Representation“. In: Cooke, M. (ed.): *On Pragmatics of Communication*, s. 269; Some Further Clarifications..., s. 316.

²⁰¹ Habermas, J.: *The Theory of Communicative Action*, I, s. 323.

²⁰² Tvrdím, že venku přší... – Je pravda, že venku přší, a nikoliv: Je pravda, že tvrdím.

²⁰³ Srov.: „Lze namítnout, že žádný vztah k normativnímu kontextu nemůže být vyvozen z významu neregulativních řečových aktů. Avšak sdělení jsou někdy ‚nepřípadná‘, zprávy ‚nemístné‘, konfese ‚trapné‘, odhalení ‚urážlivá‘. Že pod tímto aspektem selhávají, není v žádném případě vnější neregulativním řečovým aktům; pramení to spíše z jejich povahy *jakožto* řečových aktů.“ Habermas, J.: *The Theory of Communicative Action*, I, s. 311–312.

²⁰⁴ Strategické (sociální účelově racionální) jednání může být otevřené nebo skryté; vyznačuje se několika znaky: (1) namísto jednání orientovaného na porozumění jednání orientované na úspěch; (2) namísto performativního přístupu pozorovatelský zvětčující přístup („on“); (3) namísto porozumění mezi participanty oponentská konfrontace v podmínkách dvojí kontingence (dva aktéři činí rozhodnutí

a principiálně kontaminovaného mocí. „Generativní síla“ řečového aktu se odůvodněně zakládá na platnosti a fenomén „systematicky zdeformované komunikace“, tedy spletení komunikativního a strategického jednání, se ukazuje pouze jako nahodilý. Ačkoliv je každé jednání teleologické, vnitřek jazyka – inherentní telos lidské řeči, totiž porozumění – je transparentní.

Fundamentem „parazitistické“ teze, založené na Austinově rozlišení ilokučního a perlokučního aktu, je právě porozumění. Porozumění je výhradně ilokučním účinkem ilokučního aktu, tvořícího *inherentní* součást řečového aktu. Perlokuční účinek se na konstituci porozumění naopak nijak nepodílí a na řečový akt se lepí výlučně *zvnějšku*. Jeho vnějškovost se zřetelně zračí také ve faktu, že si vystačí i jen s nekonvencionálním nejazykovým gestem. Zatímco ilokuční cíl nepřekračuje řečový akt (říkám-li „varuji“, pak varuji; recipient je varován a zaujímá postoj k tomuto varování), perlokuční účinek je již situovaný – závisí na náhodném a partikulárním kontextu. Jelikož ovlivnění posluchače předpokládá porozumění, ilokuční akt tvoří předpoklad perlokučního účinku.

Pojem porozumění je ovšem rozšířen nad Austinův koncept porozumění coby „zajištění příjmu“ a zahrnuje i akceptování, tzn. zdařilost reinterpretovanou jako aktivní přijetí ze strany posluchače. Habermasova interpretace se úzce váže na analytickou jednotku *Mp*, kde *M* má za „standardních podmínek“ podobu performativní klauze, jež nese průzračný ilokuční význam. V „sebevztažném“ řečovém aktu *Mp* se manifestuje (zprůzračňuje) ilokuční cíl (jazyková intence) mluvčího (srov. Searle s. 59). Tento ilokuční cíl Habermas převádí na „komunikativní záměr“, jež jakoby vnitřně zdvojuje: „ilokuční cíl a ilokuční účinek 1“, totiž *jazykové porozumění*, a „ilokuční cíl a ilokuční účinek 2“, tedy *akceptování*.

Habermas se takto pokouší ztotožnit „komunikativní“ (jazykovou) a komunikační (aktuální) intenci: komunikační záměr je inkorporován do „komunikativního záměru“ a v něm takřikajíc zapečetěn; „komunikativní záměr“ v důsledku toho uvaluje „komunikativní“ restrikcí na aktuální intence mluvčího. Podle Searla performativ

nezávisle na sobě); (4) namísto úsilí o dosažení porozumění výkon moci. Habermas, J.: *Some Further Clarifications...*, s. 332. – Strategické jednání nastoluje zvětšující panství nad (řečovou) situací; neutralizuje pozadí lebensweltu (viz 4.1.2.6) proměnou všech jeho entit v sociální fakty (objekty ve světě).

zabraňuje *výhradně* falsifikaci ilokuční síly a aktuální intence garantovat nemůže; nic v jazyce nadto mluvčímu nebrání mít intence nevyjádřené (nezveřejněné) v promluvě – podle Habermase performativ garancí určité ilokuční síly naopak garantuje i samu aktuální intenci, neboť mluvčí je zavázán cele se zveřejnit („učinit se srozumitelným“), nemít jiný záměr než ten, který vyjadřuje a může vyjádřit v ilokučním aktu (ilokučním slovese); závazek mluvčího plyne ze samotné formy *Mp*, uzpůsobené jednomu určitému a sémanticky zřejmému ilokučnímu slovesu (srov. pozn. 206).

Searlova podmínka upřímnosti (konvencionalizované vyjádření hypotetického vnitřního stavu mluvčího) může být proto pochopena jako platnostní nárok na věrohodnost, který odkazuje k subjektivnímu světu komunikanta: „Patří ke komunikativnímu záměru mluvčího, že [...] vyjadřuje *pravdivě* svá přesvědčení, intence, pocity, touhy a podobně, aby posluchač uvěřil tomu, co je řečeno.“²⁰⁵ Toto pojetí věrohodnosti (či pravdivosti) nás ovšem vynáší z uvažování o jazyce: věrohodnost není implikací užívání jazyka, nýbrž pramení z vnějškového volního aktu. Má povahu regulativního pravidla: vyjadřuj pravdivě svá přesvědčení, intence atd., aby ses nesetkal s neshodou.

Habermasova koncepce porozumění usiluje o (jazykovou) delegitimizaci perlokučních účinků, tzn. o jejich vyloučení z řečového aktu, respektive komunikační situace. Počáteční protiintuitivní chápání ilokučního a perlokučního účinku jako dvou opozit a připisování parazitismu perlokučnímu účinku vůbec (vždy instrumentalizuje ilokuční akt a vyprazdňuje jeho význam) ovšem bylo revidováno (1996). Spojení perlokučního účinku s ilokučním aktem je vposledku přijatelné díky „zdařilosti“, jež perlokuční účinek vytlačuje za hranici řečového aktu (řečové situace), a výhradně jazykovému zavázání jednání komunikantů.

Perlokuční účinek se zjevuje v trojí podobě: předně v takzvané gramatikalizované formě jakožto *jazykový závazek* vykonat obsah zdařilého řečového aktu (dodržení přijatého slibu, splnění platného příkazu apod.). Tento typ se nevyznačuje kontingencí. Jelikož je prostředkován platností, která náleží k samotnému jazyku, perlokuční účinky – esenciálně kauzální intervence do světa objektů – ztrácejí své bytostné spojení s účelovou racionalitou.

Druhý typ perlokučního účinku je naproti tomu nahodilý; tvoří kontextově závislý důsledek zdařilého řečového aktu (šokující anebo potěšující zpráva apod.). Třetí typ – skrývaný perlokuční účinek – vytváří druh strategického jednání. Perlokuce, výraz jednání orientovaného na důsledky, následně vytváří defektní řečový akt převracející přirozenou hierarchii mezi superiorním ilokučním aktem a podřízeným perlokučním účinkem, který proto nese pouze nepřímý význam umožňující nepřímé porozumění.

Standardní formule *Mp* umožnila vtisknout perlokucím (typicky hrozbám) stínovou strukturu deskriptivní propoziční věty.²⁰⁶ Avšak s rozlišením komunikativního jednání na silné a slabé (integrující pouze věrohodnost a pravdu) Habermas perlokuce reformuloval. Perlokuce získávají status ilokučních (řečových) aktů a změna přímého ilokučního významu v nepřímý (nedoslovný) je založena na uplatnění překrývajících a reinterpretočujících perlokučních cílů (evidentní lexikální metafora „chováš se jako svině“, údajně postavená na ilokučním aktu tvrzení, v kontextu nabývá pouze jednoho významu – urážky, výčitky nebo pomluvy).

Také hrozba je chápána jako ilokuční akt, a to oznámení podmíněné negativní sankce, která se stává hrozbou prostřednictvím otevřeně vyjádřeného úmyslu odstrašit adresáta (např. „Jestliže nedáš Petrovi peníze, informuji tvého nadřízeného, že...“). Tato negativní sankce má typickou kauzální strukturu „jestliže-pak“, jež byla původně pro vyjádření ilokučního aktu nemyslitelná. Ilokuční akt (disponující kvazinároky na věrohodnost a pravdivé existenciální předpoklady) je nadto už na analytické rovině neopodstatněně zbaven struktury *Mp* (srov. transformaci „Oznamuji ti, že...“).

Problematičnost „parazitistické“ teze vyrůstá z principiální problematičnosti formálně pragmatického pojetí řečových aktů. Habermas zásadně směřuje podmínky *provedení* a (dokonce dvojí) vnějazykové podmínky *naplnění*. Koncept významu a porozumění se vnitřně štěpí na (elementárně) jazykový a nejazykový pojem. Orientace

²⁰⁵ Habermas, J.: *The Theory of Communicative Action*, I, s. 307–308.

²⁰⁶ Perlokuční účinek, analyticky nezahrnutelný do deskriptivního významu ilokučního slovesa („rozkazovat“ znamená toliko „rozkazovat“, a ne „iritovat“, „manipulovat“ atd.), ničí strukturu *Mp*: neguje ilokuční sloveso (performativní klauzi), na jehož místo však není možné dosadit perlokuční sloveso (srov. pozn. 155). Perlokuční účinek je proto vyjádřen teprve v kontingentních „podmínkách poslušnosti“, umístěných do dodatečné klauze: (1) „Žádám tě, abys udělal *p*.“ (1a) „~~Žádám tě~~, abys udělal *p*“ + „nebo nastane *q*.“ (2) „Jestliže neuděláš *p*, pak nastane *q*.“ Rozbitím sémantiky ilokučního slovesa vzniká nepřímý řečový akt (transformovatelný do deskriptivní věty), v němž mluvčí míní něco jiného, než

na souhlas, kterou připisujeme kontingentnímu a vnějazykovému postoji mluvčího²⁰⁷, v důsledku toho představuje vnitřní diktát jazyka.

Konkrétněji: porozumění (či „dosahování porozumění“), čili identita významu, se rozkládá do tří pojmů: „Verständigung“, „Verständnis“ (porozumění intenci mluvčího ve světle akceptovatelnosti řečového aktu), jež odkazuje k „Einverständnis“²⁰⁸ (anebo alespoň vzájemné dohodě – „Vereinbarung“). „Verständigung“ označuje minimální jazykové porozumění²⁰⁹ (na jehož hranici se nachází Verständnis) a současně celý proces dosahování porozumění završený formou konsensu. „Verständigung“, minimální jazykové porozumění, se tedy „nafukuje“ a pohlcuje celou komunikační situaci, jejíž výsledek – běžně chápaný jako perlokuční účinek²¹⁰ – se ovšem nachází vně jazyka.

U Austina (i Searla) jsou však oba pojmy – porozumění a zdařilost – odděleny a pouze na základě jazykového porozumění je ilokuční akt odloučen od aktu perlokučního. Z „Verständigung“ jakožto jazykového porozumění („porozumění 1“) *nevyplyvá* zdařilost či akceptovatelnost („porozumění 2“).

Převrácení podmínek provedení ve vnějazykové podmínky naplnění a „porozumění 1“ v „porozumění 2“ je ovšem pochopitelné – obsah „parazitické“ teze byl nejprve postulován²¹¹ a později založen na reinterpretaci Austina jednak výslovně ignorující vývoj jeho teorie a jednak na tuto teorii zpětně aplikující zejména Searlovu koncepci řečových aktů, jež různé aspekty Austinova pojetí – především lokuční a ilokuční akt²¹² – explicitě odmítá.²¹³ Standardní struktura řečového aktu *Mp*, obsahující oddělený ilokuční akt (*M*) v podobě performativní klauze, Austinovo ztotožnění ilokučního aktu s počátečními ceremoniálními performativy (viz pozn. 152), perlokuční účinek jako nosič

říká (srov. Searle s. 59). Habermas, J.: Comments on John Searle's „Meaning, Communication, and Representation“, s. 264–265.

²⁰⁷ Srov. Tugendhat, E.: Habermas on Communicative Action. Týž: *Philosophische Aufsätze*, s. 440.

²⁰⁸ Shoda je definována jako intersubjektivní vzájemnost recipročního porozumění, sdílené vědění a vzájemný soulad (stejně mínění). Habermas, J.: What is Universal Pragmatics?, s. 3. – Jejím esenciálním znakem je souhlas založený *stejnými* důvody (oproti vyjednané dohodě stojící na různých důvodech).

²⁰⁹ „... alespoň dva hovořící a jednající subjekty rozumí *jazykovému* vyjádření tímtež způsobem.“ Habermas, J.: *The Theory of Communicative Action*, I, s. 307.

²¹⁰ Searle, J.: Response: Meaning, Intentionality, and Speech Acts, s. 99.

²¹¹ Habermas, J.: What is Universal Pragmatics?, s. 1, 41, též s. 62.

²¹² Srov. Searle, J.: Austin on Locutionary and Illocutionary Acts; též Searle, J.: *Rečové akty*, s. 41, pozn. 16.

²¹³ Srov. Habermas, J.: *The Theory of Communicative Action*, I, s. 439, pozn. 32. – Habermas se odvolává také na Wunderlichovu koncepci řečových aktů.

nepřímého významu a jako konstitut nepřímého řečového aktu, odfiltrování propozice z porozumění a zejména přimísení akceptovatelnosti (zdařilosti) do porozumění samého – žádný z těchto neopodstatněných motivů nemá oporu u Austina ani Searla.

Teze závazku „bezpodmínečně sledovat ilokuční cíle“, který je domněle inherentní řečovému aktu, se zakládá na nenáležité interpretaci řečového aktu a na jeho neadekvátním analytickém uchopení. Tato nepřiměřenost se ukazuje i v Habermasově kritice Griceova intencionalismu: zatímco podle Searla Grice problematicky směšuje ilokuční a perlokuční účinky, podle Habermase redukuje jazykový proces dosahování porozumění na strategické jednání.

4.1.2.4. Status ilokučního (řečového) aktu

Problematičnost Habermasovy ideálnětypické konstrukce Mp , již si vymíňuje určité pojetí platnosti (racionality), je podtržena nejasným statusem ilokuční komponenty M . Podle Searlovy a nakonec i Austinovy teorie je každá vyslovená věta *nutně* řečovým aktem. Habermas aspiruje na tuto celostnost, a současně usiluje o vyřazení některých výpovědí z řečových, respektive ilokučních aktů. Všechny řečové akty se nezbytně vyznačují univerzální formulí Mp , avšak některé z nich jsou jí zbavovány prostřednictvím transformací. Ilokuční komponenta M (intersubjektivistická performativní klauze) odpadá, pokud nebyla promluva užita náležitě intersubjektivně, a zbývá pouze reprezentativistická komponenta p pohlcující celou větu. Řečový akt tedy zcela nepochopitelně ztrácí svou *konstitutivní* složku. Ačkoliv se Habermas v pozdní revizi komunikativní racionality pokusil transformacemi zatemněný status ilokučního aktu projasnit, výsledkem je jeho ještě větší zastření.

Vědění jako takové je propozičně artikulováno, vyjádřeno v jazyce. Ačkoliv všechny věty lze užít v komunikaci, některé typy vět není možné považovat za esenciálně pragmatické (zaměřené na druhou osobu), a tedy principiálně spjaté s ilokučním aktem, tzn. ilokučním cílem (porozumění a akceptovatelnost). Ryzím ztělesněním nekomunikativního užívání jazyka jsou mentalistické propoziční a intencionální věty, jejichž výhradní funkce spočívá v čisté reprezentaci „stavů věcí“ a monologickém vyjadřování účelové činnosti. Jejich význam nezávisí na ilokučním

aktu²¹⁴ a porozumění těmto větám si searlovsky vystačí se znalostí „stavů věcí“ a směru přizpůsobení jazyka a světa („direction of fit“), pravdivostními podmínkami či podmínkami úspěchu²¹⁵, jež jsou odděleny od otázky akceptování posluchačem. Třebaže všechny řečové akty vykazují univerzální strukturu *Mp*, svázanou s intencionálním ilokučným cílem a ilokučnou silou, některé vyslovené věty jsou řečovými akty pouze po jméně. Jejich reálné stínové bytí tvoří propoziční obsahy polykající celek věty a negující – vposledku nepodstatnou – ilokučnou komponentu *M*.

Propoziční věty se ovšem musejí nějak odlišovat od konstativů. Tyto reprezentativistické „symbolické struktury s abstraktní pravdivostní hodnotou“ (míněno v duchu tradiční logiky) vznikají odhlédnutím od jejich ilokučnou (asertorické) síly, jež nese úsilí mluvčího o posluchačovo akceptování pravdivosti *p* – tedy pominutím jejich zasazenosti v konkrétní řečové situaci.²¹⁶ Teprve defektní propoziční věta tudíž umožňuje náležité připsání pravdivosti propozici namísto aktu. V Searlově koncepci řečového aktu tvrzení má tvrzená propozice nevyhnutelně ilokučnou sílu tvrzení, je pevně vřazena do konkrétní řečové situace, a přesto pravdivost není protiintuitivně připsána samotnému aktu. Ovšem – tato koncepce popírá intersubjektivistickou reformulaci řečového aktu závisující na rozdělené „dvojí struktuře“, a proto musí být odmítnuta.

Status ilokučného aktu je stále více zastírán. Jednoduché (neautorizované) imperativy²¹⁷, deklarace intencí, ale i pomluvy a hrozby vposledku explicitě náležejí mezi ilokučnou akty. Jednoduché imperativy, vyjadřující *především* mocenský nárok arbitrární vůle, zpočátku nebyly transformovány do pouhých imperativních propozic (nosičů

²¹⁴ Doslova: „Propozice a intence mohou být zbaveny ilokučného významu aktů tvrzení a oznámení [intencí] bez ztráty svého významu...“ Habermas, J.: *Some Further Clarifications...*, s. 319.

²¹⁵ Podmínky úspěchu („conditions of success“) se u Searla vztahují k předkomunikativní reprezentaci intence. Podstatná podmínka řečového aktu je vymezena jako nutná podmínka úspěchu promluvy. Srov. direktivy: „V *U* [promluvě] *X*, *M* míní, že kritériem úspěchu bude, že *P* vykoná *A*, alespoň částečně v důsledku svého uznání, že *M* míní *U X* jako důvod pro vykonání *A*.“ Searle, J.: *Meaning, Communication, and Representation*, In: Grandy, R. – Warner, R. (eds.): *Philosophical Grounds of Rationality*. Oxford 1986, s. 221. – Vlastní smysl Habermasovy kritiky ovšem netkví v prvotnosti myšlení před jazykem, ale v pominutí racionální akceptovatelnosti.

²¹⁶ Habermas, J.: *Some Further Clarifications...*, s. 318; srov. *What is Universal Pragmatics?*, s. 216, pozn. 70.

²¹⁷ Habermas – po vzoru Searlově teorie – v rámci skupiny regulativů rozlišil jednoduché (žádost, nárok) a autorizované (příkazy, nařízení) imperativy. Zatímco jednoduché imperativy k „podmínkám správnosti“ (tzn. ke zdůvodňující normě) pouze odkazují a tyto podmínky musejí být vyvozeny z partikulárního kontextu, v případě autorizovaných imperativů domněle plynou z významu samotného ilokučného aktu (tj. ilokučného slovesa „nařizují“ apod.).

informací), skrývajících se v řečových aktech, jen za předpokladu své „dodatečné normativizace“ (tj. zdůvodnění platnou normou). Posluchač rozuměl propozičnímu obsahu jako žádosti na základě propozice²¹⁸ a ilokuční, či dokonce řečový akt byl *nadbytečný*.²¹⁹ Deklarace intencí a – teprve nyní bytostně pragmatické – imperativy jsou teď i jako faktický výraz jednání orientovaného na úspěch zahrnuty do „slabého komunikativního jednání“. Tyto ilokuční akty tedy do komunikativního jednání nevřazuje obligatorní dodatečná legitimizace („sekundární normativizace“); dodatečná legitimizace je fakultativní a umožňuje přesunutí do komunikativního jednání v přísném smyslu.

Třebaže jednoduché imperativy a deklarace intencí představují ilokuční akty, nejsou to *úplné* ilokuční akty. Tato „úplnost“ se explicitně dotýká syntézy typů platnosti. „Slabě komunikativní jednání“ je užíváno pro vyjádření faktů (deklarace intencí) a jednostranné vůle (jednoduché imperativy) a nezahrnuje nárok na správnost, ale pouze věrohodnost a pravdu. Jelikož je komunikativní racionalita prostředkována účelovou racionalitou, porozumění (Verständigung) neústí ve shodu, ale pouze kontingentní dohodu (založenou na partikulárních dobrých důvodech mluvčího přijatých i posluchačem). Tato kontingence relativizuje zbývající platnostní nároky: upřímnost předsevzetí či rozhodnutí a pravdu míněného. „Dosažení porozumění“ (tzn. akceptování) se omezuje na porozumění *obsahu* a nezpochybnění vážnosti (a životaschopnosti) promluvy.²²⁰ Platnostní nároky obsažené v ilokučním významu překračují pouhý propoziční význam daný podmínkami úspěchu, jenž byl dříve jednoduše vygenerován transformací nanejvýš formálního řečového aktu (ilokučního aktu „jen na povrchu“) do imperativní propozice, tvořící jeho reálné stínové bytí.²²¹

²¹⁸ Posluchač porozuměl ilokučnímu významu prostřednictvím jeho parafráze v souboru deskriptivních propozičních vět a na základě toho interpretoval určitý propoziční obsah jako žádost. Např. regulativ (1) „(Tímto) tě žádám, abys přestal kouřit...“ je parafrázován jako: (1a) *M* řekl *P*, že by se měl postarat o to, aby nastalo *p*; (1b) *M* dal na srozuměnou *P*, že by měl uskutečnit *p*; (1c) Žádost vyslovená *M* má být chápána tak, že *P* by měl přivodit *p*. – Akceptováním řečového aktu posluchač intervenoval do objektivního světa (v tomto případě típl cigaretu). Habermas, J.: *The Theory of Communicative Action*, I, s. 298–299.

²¹⁹ „Ve vyslovení imperativu mluvčí říká, co má *P* dělat. Tato *přímá forma* dosahování porozumění činí přebytečným řečový akt, prostřednictvím kterého by mluvčí mohl nepřímou posluchače přimět vykonat určité jednání.“ Tamtéž, s. 298.

²²⁰ Habermas, J.: *Some Further Clarifications...*, s. 327.

²²¹ Imperativní propozice byla myšlena jako řečový akt postrádající ilokuční komponentu ($M_r \rightarrow D$). – „Znalost podmínek úspěchu, která může být derivována z propoziční komponenty *p* imperativu *I_p*,

Diferenciace ilokučního aktu z hlediska „úplnosti“ se ovšem promítá do samotné struktury řečového aktu *Mp*. Habermas na *analytické rovině* odstraňuje ilokuční komponentu *M* a některé řečové akty (patřící do slabého komunikativního jednání kontaminovaného orientací na úspěch) jsou ilokučními akty bez této univerzální složky. Věty typu „odejdu zítra“ či „sedni si“ nejsou formulovány jako „konstatuji, že odejdu zítra“ či „žádám tě, aby sis sedl“ apod. Ilokuční význam nesoucí platnost *není oddělen* od propoziční komponenty. Habermas původně význam ilokučního slovesa („žádám“ atd.) v jednoduchých imperatívech asimiloval „podmínkami úspěchu“ nesenými propozičním významem, pakliže nebyly navrstveny o zdůvodňující „podmínky souhlasu“ – nyní ale ilokuční sloveso zcela odpadá a ilokuční akt „asimiluje“ celou větu. Jednoduchý imperativ typu „sedni si“ (ani věta typu „odejdu zítra“) si domněle nečiní nárok na nějaký druh konsensu – jelikož platnostní nárok na správnost (ale i věrohodnost odkazující do subjektivního světa) je obsažen v ilokučním slovese, řečový akt *nemůže* být formulován jako *Mp*. Odstraněním složky *M* se platnostní nároky přelévají do propozice a opět jsou čteny z perspektivy objektivního světa a ve spojení s ním.

Proč by však podle logiky „platnostního základu řeči“ za jakkoliv triviálním propozičním obsahem neměl být a priori nárok na nějaký druh konsensu? Snad proto, že tento konsensus je příliš často nezaložitelný v diskursních platnostních nárocích (především v jednoduché referenci ke správné normě), a proto musí být vyřazen do kategorie účelověracionálního jednání. Především ale není zřejmé, jak mohl Habermas v některých případech vyškrtnout univerzální formuli *M* a upřít ilokuční komponentě formu performativní věty.

Teleologické (účelověracionální) jednání bylo původně spjato s intencemi a přesvědčeními vyjádřenými propozičně (viz s. 63). Jejich artikulace v propozici, jakási variace na *Gedanke*²²², stojí v esenciální opozici vůči řečovému aktu *Mp* a vznáší se nad

nepostačuje pro porozumění ilokučnímu významu tohoto řečového aktu, totiž jeho specifickému charakteru jako imperativu.“ Habermas, J.: *Postmetaphysical Thinking*, s. 83; též *Actions, Speech Acts...*, s. 225, 226.

²²² Frege vymezil propozici jako abstraktní myšlenku, která je sice v důsledku svého jazykového vyjádření veřejná, avšak zaujímá status ideálního objektu, nezávislého na jazyce, komunikační situaci či mentálních aktech mluvčího i adresáta. Tato platónská „třetí říše“, odlišná od fyzických jouscen i

jeho standardní formulí jako stín zvětšujícího privatismu. Převedení přesvědčení do propozice odkazuje k filosofii vědomí.²²³ Absence ilokučního aktu *M* umožnila ztotožnit intenci či přesvědčení (umísťované do performativního slovesa) s propozicí, znázorňující výsek objektivního světa – tedy zpředmětnit nitro subjektu jeho korelátu.

Ideálnětypický tvar byl popřen i u dalších variant nekomplexních řečových aktů: normativní imperativ „je správné (příkázáno), že *h*“, kde *h* zastupuje platnostně příznakovou propozici, je vposledku metajazykovou (deontickologickou) transformací obecné normativní věty (vyznačující se nežádoucí formální univerzalitou). Habermas dospívá k chybné domněnce o principiální nezávislosti normy na řečovém aktu – napsaná normativní věta nutně nepředstavuje řečový akt, ale pouze neosobní vyjádření normy.²²⁴

Habermasovo užívání pojmů jako korespondenční teorie pravdy či „mentalismus“ je nanejvýš metaforické. Některé teze nadto jako pouhou metaforu odhalují i sám řečový (ilokuční) akt. Habermas však pretenduje na teorii. Jak tedy lze negovat „dvojitou strukturu“ řečového aktu? Ilokuční sloveso je interpretováno jako původní austinovský performativ, který je vyjádřen v jednoduché větě (nikoliv souvětí), a proto nemůže být sklouben s kauzálním typem činnosti (srov. Searle s. 59). Habermasův holismus (viz s. 68) ovšem bytostně závisí na struktuře souvětí.

Tato metoda je vposledku přenesena i do komunikativního jednání – další, tentokrát vnitřní rozdvojení (vlastního a nevlastního, tj. propozicionalizovaného) řečového aktu (na úplný a neúplný ilokuční akt) však jen zastírá Habermasovu koncepci.

4.1.2.5. Význam a platnost

Ilokuční akt, vyhrazený porozumění, do sebe od počátku vtahuje platnost, která zakládá akceptovatelnost (srov. s. 67) – význam, porozumění, akceptovatelnost a platnost tvoří nerozdělitelnou čtveřinu.²²⁵

psychických stavů, je uchopována v čistě subjektivních aktech myšlení. Kořátko, P.: *Význam a komunikace*. Praha 1998, s. 110–111.

²²³ Habermas, J.: *Discourse Ethics*, s. 96.

²²⁴ Tamtéž, s. 52–53, 60.

²²⁵ Uchování vnitřního vztahu mezi významem a platností je podmínkou „nedeformované komunikace“. Habermas, J.: *The Normative Content of Modernity*, pozn. 5, s. 419. – Např. Marxovo „odcizení“ je reinterpretované jako poškození tohoto vztahu, tedy také intersubjektivní.

Řečovému aktu je od začátku injektováno jazykové „creatio“²²⁶. Habermas chce jazyku vštípit „generativní sílu“, již odvozuje z Austinova ceremoniálního performativu, domněle nadaného „mocí koordinovat interakci“. Vyjmutí ceremoniálního performativu (který beztak vyžaduje pouze nadřazené nejazykové pozadí, tj. existující, a nikoliv odůvodněnou normu) z jeho nejazykového (institucionálního) substrátu ho však veškeré „moci“ zbavuje. Performativy – nyní kolonizující celý jazyk, a tedy tvořící „ex nihilo“ – je proto třeba fundovat jinak.

V případě ceremoniálního performativu jsou „závazky vyplývající z výkonu řečového aktu [...] *nedvojznačně* regulovány doprovodnými institucemi či normami jednání“.²²⁷ Habermas si přisvojuje Searlovův pojem „jednoznačnosti“ a pojem „závazku“ (nedvojznačnost, tj. doslovnost, ovšem nesouvisí se závazkem, nýbrž s promluvou), jež aplikuje na *kontext*. Závazek je prezentován jako searlovský vnitřní jazykový fakt („závazky vyplývající z výkonu řečového aktu“), přitom ale vystupuje z řečového aktu do světa (kontext interakce: instituce, normy jednání). Habermas chce nedvojznačný (rozuměj jazykový) závazek vyplývající (výhradně) z kontextu zatlačit cele do jazyka, „lingvistifikovat“ kontext řečové situace, a dokonce i kontexty následujícího jednání.

Jazykový nárok a jazykový závazek se prostřednictvím akceptovatelnosti sbíhají v pojmu platnosti. Akceptovatelnost představuje opozitum kontingentní moci (perlokučního účinku), která se nikterak nemůže podílet na porozumění ilokučnímu aktu – rozuměj na jazykovém porozumění (rozpoznání ilokuční síly) a akceptovatelnosti (zdařilosti), již i Austin domněle spojil s ilokučním aktem (viz „parazitistickou“ tezi). Podmínky akceptovatelnosti vyjadřují „intersubjektivní *uznání* jazykového nároku“ a zároveň *závazky* týkající se pokračování *interakce*, fundované platnostními nároky.²²⁸ Mluvčí vznáší jazykový-platnostní nárok, který je uznán-akceptován ze strany posluchače, jehož svobodu (ne)akceptovat musí mluvčí přijmout (uznat); toto

²²⁶ „... odkud řečové akty čerpají svou *moc koordinovat interakci*, když si tuto autoritu nevypůjčují přímo ze sociální síly [*Geltung*] norem (jak je tomu v případě institucionálně vázaných řečových aktů), ani za ni nevděčí kontingentně dostupnému potenciálu sankcí (jak tomu je v případě imperativního vyjádření vůle)?“ Habermas, J.: *The Theory of Communicative Action*, I, s. 296–297 [kurziva ML].

²²⁷ Habermas, J.: *The Theory of Communicative Action*, I, s. 294 [kurziva ML].

²²⁸ Tamtéž, s. 298. – „... ilokuční síla, již mluvčí, vykonáním svého řečového aktu, ovlivňuje posluchače, může být chápána, pouze pokud vezmeme v úvahu sekvence řečových jednání, které jsou vzájemně spojeny na základě recipročního uznání platnostních nároků.“ Habermas, J.: *What is Universal Pragmatics?*, s. 62–63.

akceptování zakládá jazykový závazek (gramatikalizovaný perlokuční účinek) řídit se obsahem (vykonat obsah) řečového aktu.

Habermas tedy *jazykový závazek*, prezentovaný jako implikace „významu řečeného“, chápe zcela neadekvátně jako regulaci příštího jednání komunikantů, a to na základě dvojího rozšíření řečového aktu o vnějazykové podmínky naplnění: o jakousi bezprostřední zdařilost, tj. „akceptovatelnost“, a časově neurčenou „zdařilost“ (potenciálně úplně mimo řečovou situaci) – u konstativů z podstaty vágní, u imperativů v principu porušující přirozenou totožnost posluchačova přitakání a činu a ve všech případech usilující o nepatřičnou reglementaci spontánního proudu událostí.

Ilokuční akt nese ilokuční význam (oproti propozičnímu významu propozice), jemuž je v komunikaci třeba porozumět: rozumět (verstehen) řečovému (nebo také ilokučnímu) aktu – tzn. znát jeho význam – znamená vědět, *co* ho činí akceptovatelným.²²⁹ V této stěžejní tezi se mísí několik koncepcí „rozumění“: fregeovsko-wittgensteinovská (reinterpretovaná Dummettem), gadamerovská a austinovsko-searlovská.

Habermas si přisvojuje koncept z oblasti výroků: rozumění významu věty (tzn. vyjádřenému obsahu) je dáno znalostí pravdivostních podmínek a jejich naplnění. Dummettův antirealismus však odmítá neepistemickou teorii významu založenou na objektivních pravdivostních podmínkách (znalost významu se musí jevit ve schopnosti správného užívání) a jako centrální pojem teorie významu klade *odůvodnění*, tedy podmínky odůvodnění, většinou obsahující inferenční složku.²³⁰ Odůvodnění (verifikace) zakládá pojem správnosti nadřazený pojmu pravdivosti (či poslušnosti u imperativů) – znalost významu tvrzení tkví v rozpoznání všeho, co tvrzení verifikuje, tedy *co* ho jednoznačně činí pravdivým.²³¹

²²⁹ Habermas, J.: *The Theory of Communicative Action*, I, s. 297; Actions, Speech Acts, Linguistically Mediated Interactions, and the Lifeworld. In: Cooke, M. (ed.): *On Pragmatics of Communication*, s. 253.

²³⁰ „... význam výroku je dán druhem odůvodnění, které k němu můžeme nabídnout.“ Jazyk, myšlení, logika a dějiny analytické filosofie z perspektivy antirealismu. Rozhovor F. Patauta s M. Dummettem. *Filosofický časopis* 47, č. 4 (1999), s. 605. – Inference spojuje větu s jinou větou jazyka. V matematice pravdivost výroku závisí na dedukci, v ostatních případech však mohou být premisy založeny na pozorování. – Pozorovací věty sice inferenční složkou nedisponují, avšak v souboru různých rejstříků vět se nacházejí na periférii. Dummett, M.: *Filosofické základy intuicionistické logiky*. In: Peregrin, J. (ed.): *Logika 20. století: Mezi filosofií a matematikou*. Praha 2006, s. 364; Jazyk, myšlení, logika..., s. 605–607.

²³¹ Dummett, M.: *Filosofické základy intuicionistické logiky*, s. 364. – Centrálním pojmem teorie významu matematického tvrzení je pojem důkazu, a nikoliv pravdivosti. „Porozumění významu výroku

Dummett však později své stanovisko revidoval: verifikacionistická teorie operuje s jednoznačnými (přímými) důvody anebo aktuálními (nepřímými) důvody (zejména pro věty ve futuru). Tato teorie se ovšem nehodí pro posuzování celé škály vět. Verifikace jakožto centrální pojem ve verifikacionistické teorii významu je proto zaměněna falsifikací coby centrálním pojmem ve falsifikacionistické teorii významu – v řádu explanace správnosti předchází nesprávnost: „... známe význam věty, když víme, jak poznat, že byl falsifikován.“²³² Tento primát je (poněkud vágně) vysvětlen očekáváním posluchače – tvrzení vzbuzuje v posluchači určitá – spíše negativně založená – očekávání. Správnost se odvozuje od nesprávnosti: tvrzení je správné, pakliže je vyloučen „stav věcí“, který ho činí nesprávným. Onen „stav věcí“ (původně, jakožto „Sachverhalt“, ontologický termín) se omezuje na formální pravidla (např. vlastní jméno vylučuje nepřítomnost reference, nepravdivost antecedentu nevyklučuje správnost podmínkového tvrzení apod.). Falsifikacionistická teorie významu nepracuje přímo s důvody, nýbrž se závazkem mluvčího spočívajícím v neporušování standardů správnosti.

Komplexní teorii významu však Dummett nepodal. Dummettova koncepce využívá klasickou fregeovskou triádu reference, smyslu a síly. Teorie reference obecně určuje aplikaci centrálního pojmu (pravda, verifikace, falsifikace) na každou větu, respektive udává podmínky této aplikace (tj. podmínky pravdivosti, verifikace nebo falsifikace). Ve verifikacionistické či falsifikacionistické teorii významu teorie reference a smyslu splývají, přičemž teorie reference obsahuje i manifestaci znalosti podmínek verifikace či falsifikace v užívání jazyka.²³³ Teorie síly (doplňková část teorie významu) vytyčuje konvence řídící „asertorické užívání jazyka“, jež zahrnují i druh důvodů požadovaných od mluvčího. Tyto konvence nejsou jednotně určeny významem (tj. obsahem) věty a mohou se různit v závislosti na diskursu či kontextu (např. kategorické tvrzení matematického výroku musí být podepřeno platným důkazem; změna této konvence by

tak znamená schopnost rozpoznat, zda je předložený důkaz důkazem tohoto výroku, a rozumět výrazům, které tvoří části vět, znamená znát způsob, jakým jejich výskyt ve větě přispívá k určení toho, co je důkazem této věty.“ Tamtéž, s. 363.

²³² Dummett, M.: What is a Theory of Meaning (II). In: Evans, G. – McDowell, J. (eds): *Truth and Meaning*. Oxford 1976, s. 126.

²³³ Tamtéž, s. 127.

neovlivnila význam matematických vět). Teorii síly tudíž nelze zaměňovat s teorií smyslu a reference.²³⁴

Gadamerovský výklad rozumění se zračí v motivu dialogické shody. „Verstehen“ znamená dosažení vzájemného porozumění mezi interpretem a subjektem, s nímž interpret vede dialog. Porozumění je spjato s interpretací významu, činěnou na horizontu určitého očekávání (koncepty, normy, pravidla, přesvědčení, praktiky). Výsledkem rozumění je dosažení jednoty smyslu, totiž nenásilné spojení částí v celek interpretace (text, systém přesvědčení, forma života).²³⁵

Koncept racionální akceptovatelnosti racionalizuje rozumění coby dialogickou shodu – prostřednictvím Searlovy metody pravidel je formalistické rozumění aplikováno na porozumění konvencionalizované ilokuční síle řečového aktu (zajištění ilokučního účinku).²³⁶ Habermas vytyčuje trojí podmínky²³⁷:

- (1) gramatické podmínky dobré zformulovanosti
- (2) obecné kontextuální podmínky (vyjadřující Searlovy přípravné podmínky)
- (3) podstatné podmínky či podmínky akceptovatelnosti v užším smyslu (týkají se významu performativní klauze): *P* by mohl být [dobrymi důvody] motivován ze strany *M* k zaujmutí kladného postoje

Habermas tedy samu ustavující „podstatnou podmínku“ definuje z perspektivy řečové situace: ideálnětypická řečová situace predeterminuje ideálnětypický řečový akt, který následně predeterminuje nekonečnou množinu řečových situací. Podmínky provedení (1–2) se kříží s podmínkami naplnění (3) a jazykové „porozumění 1“ je převedeno na nejazykové „porozumění 2“. „Akceptovatelnost v užším smyslu“ (později jen „akceptovatelnost“) se omezuje na ilokuční akt, oddělený od propozičního obsahu. Výsledkem Habermasova řešení je přetvoření konstitutivního podstatného pravidla v pouhé vnějškové regulativní pravidlo („motivuj dobrými důvody k zaujmutí kladného

²³⁴ Tamtéž, s. 132–133.

²³⁵ McCarthy, T.: The Operation Called *Verstehen*: Towards a Redefinition of the Problem. In: Schaffner, K. – Cohen, R. (eds.): *Proceedings of the 1972 Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*. Dordrecht – Boston 1974, s. 183nn.

²³⁶ Srov.: „1. Rozumět větě znamená poznat její význam. 2. Význam věty je určený pravidly a tato pravidla stanovují i podmínky vyslovení věty, i to, za co se toto vyslovení pokládá. [...] 4. Věta potom poskytuje konvenční prostředek dosáhnouti úmyslu vyvolat určitý ilokuční účinek v posluchači. [...] A úmysly se ve všeobecnosti dosáhnou, když posluchač porozumí větě, tj. pozná její význam, tj. pozná pravidla, kterými se řídí její konstituenty.“ Searle, J.: *Řečové akty*, s. 73–74.

postoje“²³⁷) a spodoba jazykového (konvencionalizovaného) a formalistického významu²³⁸.

Tato spodoba se zakládá na Dummettově teorii významu. Odůvodnění tvoří neutrální bázi fundující různé typy platnosti (pravda, správnost) pro různé typy řečových aktů (konstativy, regulativy). Dummettovu koncepci je třeba přeformulovat: (1) princip odůvodnění, vztahující se k tvrzením, je rozšířen i na neasertorické věty; (2) význam věty není totožný s jejím obsahem, ale s její silou, zhmotňující se v samostatné a oddělené komponentě („tvrdím, že“; „nařizuji, že“ apod.); (3) Dummettovo rozlišení nepřímých a jednoznačných (přímých) důvodů je převedeno na rozlišení mezi aktuálními důvody mluvčího, jež posluchač *nepřímo* inferuje prostřednictvím „epistemického nároku“ obsaženého v *ilokučním aktu*, a nedosažitelnými objektivními podmínkami platnosti.²³⁹

Habermas dospívá k následující interpretaci: Dummett vposledku odmítá základní myšlenku verifikacionismu, spočívající v monologické deduktivní aplikaci toliko pravidel inference (reinterpretované tradiční pravdivostní podmínky), neboť mluvčí není schopen tento krok provést. „Množina vždy dostupných důvodů je ohraničena vnitřními vztahy univerza jazyka, jež mohou být prozkoumány pouze v argumentaci a prostřednictvím ní.“²⁴⁰ Dummettova deduktivní inference, reprezentující nedialogickou inferenci formální sémantiky, tedy není argumentativní (odůvodňující) a nespojuje věty jazyka. Podle pozdější interpretace si – bytostně pragmatickou – argumentaci vynutily typy vět (všeobecná existenciální tvrzení, kontrafaktuální tvrzení, tvrzení s časovým indexem atd.), jež Dummett užívá proti realistickému (korespondenčnímu) modelu pravdy.²⁴¹ Na Dummettově koncepci lze vposledku založit důslednější pojetí: falibilismus *diskursního* vyplnění platnostních nároků, které mluvčí jakožto „ilokuční

²³⁷ Habermas, J.: *The Theory of Communicative Action*, I, s. 298nn.

²³⁸ „Orientace k *možné* platnosti promluvy je částí pragmatických podmínek nejen dosahování porozumění, ale jazykového porozumění samého.“ Habermas, J.: *Some Further Clarifications...*, s. 339.

²³⁹ Viz např. „... rozumíme řečovému aktu, když víme, co ho činí akceptovatelným. Přirozeně, to je otázka objektivních podmínek platnosti a posluchač je nemůže vyvodit přímo ze sémantického obsahu užitých výrazů, ale pouze nepřímo prostřednictvím epistemického nároku, který mluvčí vznáší pro platnost své promluvy ve vykonání ilokučního aktu.“ Habermas, J.: *Postmetaphysical Thinking*, s. 77.

²⁴⁰ Habermas, J.: *The Theory of Communicative Action*, I, s. 318

²⁴¹ Habermas, J.: *Discourse Ethics*, s. 70.

nárok“ vznáší pro platnost své promluvy.²⁴² „Porozumět tvrzení znamená vědět, kdy má mluvčí dobré důvody garantovat to, že podmínky pro pravdu tvrzené věty jsou splněny.“²⁴³

Habermas chce doložit vlastní koncepci polemizující s formální sémantikou koncepcí reinterpretnující (pragmatizující) formální sémantiku samotnou. Interpretace Dummetta se ovšem s Dummettem mýjí; de facto jen aplikuje Searlov nepřímý řečový akt (inference druhé ilokuční síly nezahrnuté v řečovém aktu). Propozice je locus objektivit a privatismu, a tedy (byť reformulovaných) klasických pravdivostních podmínek. Formalistický význam není možné umístit do propozice kvůli její neintersubjektivitě a absenci vlastního platnostního statusu. Argumentace, jednoduše definovaná jako „předkládání důvodů“, by nemohla být – jakožto univerzální a esenciálně pragmatická praktika – zavěšena na řečový akt jako takový a takto – coby všeobecná způsobilost – a priori přisouzena subjektům schopným řeči a jednání. Ovšemže: smysl zakomponování platnosti do nitra komunikativní kompetence (v podobě „obecných pragmatických funkcí“) tkví v jejím ztotožnění s argumentativní kompetencí.

Umístění specificky definované akceptovatelnosti do ilokučního aktu dovoluje vytvořit zvláštní vztah mezi řečovým aktem a „ontologickým kontextem“. Habermas si přisvojuje Searlovu tezi úzkého sepětí mezi sémantickou (tj. pragmatickou) kompetencí individua a jeho věděním o světě. „Ontologický kontext“ (lebenswelt) ovšem nepředstavuje pouhé pozadí nevyjádřitelné přímo ve větě, ale vstupuje do samotného ilokučního významu, a to jako holistický celek možných vět. Ilokuční složka (de facto ilokuční sloveso – „tvrdím“, „žádám“, „přikazuji“ atd.) k tomuto celku řečový akt poutá *logicko-sémantickými* vztahy (jednoduše důvody, jež si vyměňuje ilokuční význam, tzn. slovo „tvrdím“ apod.).²⁴⁴ Ilokuční akt tedy disponuje vlastní referencí, odkazující přímo k lebensweltu uchopitelnému v celku vět, a vyžaduje jakousi presupozici, která umožňuje i jen přečíst intenci mluvčího (Verständnis)²⁴⁵ a završuje doslovný význam.

²⁴² Srov. Habermas, J.: *Theorie des Kommunikativen Handelns*, I. Frankfurt am Main 1982, s. 426.

²⁴³ Habermas, J.: *The Theory of Communicative Action*, I, s. 318 [citace pozměněna dle 2. něm. vyd.].

²⁴⁴ Např. Habermas, J.: *Actions, Speech Acts...*, s. 233.

²⁴⁵ „... k porozumění tomu, co chce mluvčí říct takovým aktem, musí posluchač znát podmínky, za kterých může být akceptován.“ Habermas, J.: *The Theory of Communicative Action*, I, s. 307.

Nevede však tento holismus, zabudovaný do struktury řečového aktu, přinejmenším k nekonečnému regresi? Z tohoto důvodu Searle hovoří o nevyjádřitelnosti fundamentálních předpokladů jako součásti sémantického obsahu věty (viz s. 60).

Pozdější rozdělení komunikativního jednání v rámci rekonceptualizace racionality navíc otázku akceptovatelnosti zamlžuje. Habermas se – rovněž v důsledku své diskursivní teorie práva – pokusil o komplexní uchopení racionality a odstranění „fundacionalismu“. Překlenující diskursivní racionalita integruje různé „kořeny“ (propoziční, teleologický, komunikativní) a povstává z komunikativní racionality.²⁴⁶ Jelikož komunikativní racionalita může být „oslabena“ účelovou racionalitou (srov. s. 77), důvody jsou nakonec také heteronomní (empirické) – zahrnují i nahodilý kontext „(dobrých) důvodů závislých na aktérovi“ (kontingentní preference mluvčího uznané posluchačem), a to včetně důsledků (tj. sankcí či odměn).

Význam je tedy vposledku *vnitřně* svázán s platností a řečový akt může být ze sebe sama chápán jako síla svazující racionálně motivovaným souhlasem. Vnitřní zakomponování platnosti do ilokučního aktu dovoluje tvrdit, že samotná řeč disponuje mechanismem *napětí* mezi fakticitou (propoziční komponenta) a platností (ilokuční komponenta). Racionalizace ilokučního aktu znamená principiální *odpojení* řečového aktu od kontingentní a *podmíněné* říše sociální praxe. Vztyčení „mysteriózní moci diskursně dosažené shody“²⁴⁷, jež účastníky vyzdvihuje do role akceptujících či zamítajících aktérů, jí naopak vtiskává inherentní racionalitu.

4.1.2.6. Řečový akt a společenský řád

Habermasova teorie řečových aktů je predeterminována intencí vytvořit kontrapunkt účelověracionálnímu řádu, nadanému zásadní nestabilitou. Zdrojem této nestability je takzvaná dvojí kontingence. Třebaže její definice odpovídá Schützovi²⁴⁸, Habermas ji vytlačuje z intersubjektivní a parsonsovsky připisuje účelovému jednání. Sociální řád

²⁴⁶ Habermas, J.: Some Further Clarifications..., s. 309.

²⁴⁷ Habermas, J.: Richard Rorty's Pragmatic Turn, s. 364.

²⁴⁸ Strydom, P.: The Problem of Triple Contingency in Habermas. *Sociological Theory* 19, č. 2 (2001), s. 168. – Habermas přejímá Schützovy termíny – „zásobárna vědění“ či „interpretativní schémata“. Podle Schütze jedinec vědění i schémata získává učením a prostřednictvím zkušenosti. Interpretativní schémata mu poskytují sémantický kontext pro nabývání dalších zkušeností, tvorbu očekávání, interpretaci znaků či vztah k druhým a vnějšmu světu.

v Habermasově podání není ohrožen dvojí kontingencí, neboť základní jednotku nepředstavuje izolovaný aktér vyznačující se osobní libovůlí (vlastními preferencemi), ale aktér-komunikant zespolečenštěný skrze řeč (řečový akt, resp. řečovou situaci). Komunikativní jednání a lebenswelt se vzájemně podmiňují. Pouze komunikativní jednání umožňuje aktérům zabezpečit „to společné“ zevnitř. Decentrováný lebenswelt nemůže být (re)produkován jinak než prostřednictvím komunikativního užívání jazyka.

Řečový akt je prezentován jako dvojsečný – integrační a dezintegrační – mechanismus. „Platnostní základ řeči“ nese domněle bytostně podvrtnou idealitu (univerzalitu) nenaturalizovatelného komunikativního rozumu. Porozumění, ustavování racionální jednoty smyslu, ovšem funguje jako nenásilný koordinátor jednání. Habermas se inspiruje Peirceovým pragmatismem: holistický lebenswelt nemůže být zproblematizován v jednom aktu, ale pouze prostřednictvím partikulární zkušenosti.

Lebenswelt představuje radikálně naturalizovaný (neanalytický, prekategoriální, netematický) common sense, prostřednictvím procesů interpretace (společných interpretativních výkonů) sedimentovaný ve třech smíšených složkách: kultuře, společnosti (stabilnější horizontální osa) a osobnostní struktuře. Komponenta kultury zahrnuje vědění, respektive usazená interpretační paradigmatata (užitkové předměty, technologie, teorie, knihy, dokumenty, normy a hodnotové orientace). Společnost sestává z totality legitimních (normativních) interpersonálních řádů, které jsou zdrojem solidarity. Normativní řády buď tvrdnou do institucí (normy), nebo plovou jako „letmé kontexty“ (normativně řízené praktiky a zvyky); anebo tuhnou do historických a biografických syndromů hodnotových orientací, jež dovolují rozlišit dobrý život od jeho pouhé reprodukce²⁴⁹. Složka osobnosti obsahuje motivy a způsobilosti umožňující subjektu mluvit a jednat, tedy zabezpečit osobní identitu. Jeho zakoušení vnitřní přirozenosti přichází zvnějšku – tělo, potřeby a pocity jsou reflektovány zprostředkovaně, proti zkušenosti s vnějším světem.

V komunikativním jednání se procesy kulturní reprodukce, sociální integrace a socializace navzájem proplétají. Standardní formule *Mp* zrcadlí univerzální strukturu lebensweltu: propozice – kultura (tematické vědění); ilokuční akt – společnost (legitimní řády); intencionální složka – osobnostní struktura (identita). Tato formule

tedy umožňuje tvrdit, že řečový akt strukturuje lebenswelt. Vznesení platnostního nároku odchlipuje kus netematického vědění a přetváří ho v tematické vědění umístěné v propozici. Tři samostatné světy jsou v okamžiku své tematizace odděleny od lebensweltu, jehož („sebevědomé“) centrum leží v řečové situaci (rozuměj v zespolečenštěné osobě), a ztělesňují utříděné vědění (fakt, norma, subjektivní zkušenost). Utříděnost tohoto vědění se ukazuje i ve specializovaných „systémech jednání“, funkčně vázaných k jednotlivým komponentám lebensweltu: škole (kulturní reprodukce), právu (sociální integrace) či rodině (socializace). Žádný z těchto systémů jednání se neodděluje od média běžného jazyka a nevytváří zvěcnělý systém zbavený spontaneity a zpětně kolonizující lebenswelt, respektive procesy kulturní reprodukce, sociální integrace a socializace. Z lebensweltu se, v důsledku kapitalistické modernizace, zcela vyčlenily pouze dva autonomní subsystémy: ekonomika, řízená médii peněz, a stát, řízený médii byrokratické moci. Oběma subsystémům je přičtena racionalita sui generis – nezávislá funkcionální racionalita vedená imperativy expanze a sebezachování, která ovšem nese znaky iracionality. Médium moci a peněz slouží jako zdroj systémové integrace, totiž odcizující protiklad integrace sociální, jejíž místo představuje výhradně lebenswelt. Podstata odcizení, anebo narušení lebensweltu, se podobá anomii – deformaci či ztrátě významu (srov. pozn. 225).²⁵⁰

Holistické pojetí lebensweltu se zračí taktéž ve statusu individuí. Lebenswelt není sdružením, není tvořen atomickou množinou jednotlivců. Jelikož celek je neuchopitelný prostřednictvím svých částí, nesmazatelná individua (coby autonomní subjekty schopné řeči a jednání) zaujímají rovné postavení v (re)produkci lebensweltu (srov. odd. 4.2.4), poháněné jejich „abduktivní fantazií“²⁵¹. Situované komunikativní společenství je bytostně inkluzivní, neboť „platnostní základ řeči“ vnáší napětí mezi fakticitou a platností i do procesu odůvodňování. Lebenswelt ohraničuje partikulární interpretativní společenství, avšak konsensuálně chápaná pravda toto společenství táhne k hypotetické

²⁴⁹ Habermas, J.: *Discourse Ethics*, s. 108.

²⁵⁰ Srov. Holmwood, J.: Z roku 1968 do roku 1951: Jak Habermas proměnil Marxe v Parsonse. *Sociologická revue* 44, č. 5 (2008), s. 935.

²⁵¹ Peirceova abdukce je typem inference, který je schopen vytvářet nové hypotézy. Je to způsob odvozování z nejistých premis, indukce z minulé zkušenosti, jež v daném případě jako jediná může poskytnout návod, jak racionálně řídit budoucí chování. Mihina, F.: *Abdukcija – súčasť fallibilistickej koncepcie poznania* Ch. S. Peirca, s. 764–776.

univerzalitě: aktuální, časoprostorově podmíněný konsensus může být *vždy* hodnocen ve světle ideálního konsensu dosaženého ideálním publikem, tedy univerzální interpretativní komunitou. Peirceovská konsensuální teorie pravdy zajišťuje „nitrosvětskou transcendenci“ a umožňuje přisoudit „epistemickou autoritu“ kolektivně jednajícím jazykové pospolitosti.

Habermasův koncept jazykově strukturovaného lebensweltu vzbuzuje přinejmenším několik námitek. Je vhodné chápat lebenswelt, přísně vzato, jako common sense? Jeho netematicnost je sporná, pakliže není konstituován pouze poznatky a pojmy, které zakládají myšlení, a pakliže jej lze odnaturalizovat takřka v každé výpovědi. Habermasův lebenswelt se, především vydělením problematizací zatíženého sociálního světa, nepodobá souboru (přísně vzato) naturalizovaných, ale spíše internalizovaných přesvědčení.

Intence asymetrizovat oblast hodnocení zatemňuje pozici nepartikularistické normy (institucionalizované hodnoty) a partikularistické hodnoty, či spíše hodnotové orientace. Obojí má setrvalou tendenci splývat, a to v důsledku umístování hodnoty do sociálního světa. V programovém textu o univerzální pragmatice tradice a kulturní hodnoty explicitě vytyčují legitimní interpersonální vztahy.²⁵² Tradice ani kulturní hodnoty ovšem do sociálního světa, který není vyhrazen prosté intersubjektivitě, nýbrž meziosobní „správnosti“ („je správné“ se liší od „je dobré“, interpersonální vztahy jsou regulovány výhradně normami atd.), nepatří a nemohou patřit ani do subjektivního světa. Zdá se, že problematika hodnoty v Habermasově koncepci světů odkrývá aporetickou „ontologickou“ mezeru.

Ačkoliv strukturace lebensweltu prostřednictvím řečového aktu představuje jednu ze stěžejních tezí, řečový akt *Mp* se pro ni nehodí: pakliže je proposice nosníkem tematického vědění (kultura), měla by vyjadřovat také normy či hodnoty (společnost a osobnost) – tzn. být a priori platnostně příznaková, tedy tvořit nekomplexní řečové akty. Podobně různé typy diskursů se ve skutečnosti nezakládají na konstativech rozlišených druhů důvodů (pravda nebo správnost), ale na nekomplexních řečových aktech.

²⁵² Habermas, J.: What is Universal Pragmatics?, s. 66.

Shrnutí

V polemice se Searlem Habermas obhajuje vágnost intersubjektivistické koncepce řečových aktů jakožto přirozený důsledek – superiorní – komplexnosti.²⁵³ Tato vágnost je však přirozeným plodem konceptuálních problémů a nejasností, jejichž ozřejmění by rozrušilo celek teorie.

Habermasova univerzální pragmatika má silně dogmatické jádro. Pilířem tohoto dogmatismu je takzvané konzistentní či důsledné vykonání pragmatického obratu, jež funguje na způsob argumentu autority. Logicko-identický rozum, kterým je pragmatismus domněle narušován, v Habermasově úzu zaujímá již status emblému. Tento emblém je ovinut opozitními metaforami intersubjektivismu a privatismu, jež slouží jako metafory pragmatismu a formální sémantiky. Obdobně problematický je i uplatněný syntetismus. Habermasovo přivlastňování konceptů se nezakládá na vlastním rozvinutí původních pojmů, nýbrž je kontaminováno dezinterpretacemi násilně přizpůsobujícími výchozí koncept apriorním normativním intencím. Výsledkem je ornament (ne důkaz) sešitý z rozličných textů, který obaluje (nikoliv dokazuje) postulovanou tezi.

Intersubjektivistická koncepce řečových aktů je zacyklená. Zatímco podle Searla platnostní nároky nejsou „primitivně dané“, Habermasův řečový akt je cele predeterminován určitým pojetím racionality, tj. platnosti. Platnost není dokazována prostřednictvím řečového aktu, ale naopak řečový akt je konstruován na základě platnosti. Tato předurčenost nakonec vede k teoreticky neopodstatněným konstrukcím. Shrňme Habermasovy teze:

- (1) Řečový akt, centrovaný v ilokučném aktu, sestává ze dvou oddělených a sémanticky svébytných složek, totiž ilokuční a propoziční.
- (2) Komunikativní kompetenci (správnému užívání vět v promluvách) jsou imanentní tři „obecné pragmatické funkce“ shodné se třemi typy platnosti.
- (3) Řečový akt má povrchovou standardní strukturu *Mp*.
- (4) Důslednost pragmatického obratu implikuje přesun platnosti z propozice do ilokučního aktu.
- (5) Porozumění významu řečového, tj. ilokučního aktu vylučuje kontingenci vyjádřenou v perlokučních účincích.
- (6) Porozumění významu řečového aktu vyžaduje racionální akceptovatelnost (zdůvodňování).

²⁵³ Habermas, J.: Comments on John Searle's „Meaning, Communication, and Representation, s. 257.

(7) Racionalita je inherentní řeči.

(8) Řeč díky racionalitě funguje jako tmelivá síla a umožňuje strukturaci a integraci lebensweltu.

Ovšemže: ilokuční akt M a standardní struktura Mp závisejí na platnosti, ztvárněné ve třech „obecných pragmatických funkcích“, a racionálním jazykovém „creatiu“. Sám počátek – asymetrická konstrukce řečového aktu, jejíž jádro se takřka stále skrývá a odhaleno může být teprve transformací – však neobstojí vůči Searlově konstrukci, v níž propoziční obsah není stížen nejasným statusem a protiintuitivně marginalizován ilokučním slovesem, které ztělesňuje jakési antireprezentativistické těžiště. Searlovy námitky – převádění ilokuční složky F na ilokuční sloveso a řečového aktu na v běžném diskursu okrajovou performativní větu, nesmyslnost výroků o vyloučení posluchače, směšování konverzace a individuálního řečového aktu, tedy odvozování definičních znaků jednotlivého řečového aktu z komunikace – jsou (aniž bychom chtěli Searlovo pojetí nepředloženě obhajovat) opodstatněné a zpochybňují Habermasovu koncepci.

Předurčení platností vede k neadekvátní dualitě vlastních (komplexních) a nevlastních (nekomplexních) řečových aktů. V důsledku intersubjektivisticko-reprezentativistické dichotomie řečový akt tvoří křehkou jednotu: konstitutivní ilokuční komponenta je i není – nějak chybí v z podstaty neintersubjektivních anebo v nedostatečně intersubjektivních výpovědích. „Neúplné ilokuční akty“ tuto složku postrádají dokonce i na analytické rovině. Sám ilokuční akt, nadto (spolu s řečovým aktem vůbec) nejasně vztažený k psanému projevu, se tedy mění v pouhou metaforu. Podobně jako tradiční analytická filosofie usilovala o přeformulování vět jazyka tak, aby je bylo možné verifikovat na základě smyslových dat, Habermasova platnostní pragmatika provádí transformace promluv na základě jejich intersubjektivní (viz konstrukci hrozby).

Zavedení racionální akceptovatelnosti (tj. podmínek naplnění) má sloužit odfiltrování účelové racionality (moci) z řečového aktu. „Parazitistická“ teze si vymíňuje nepochopitelný rozštěp ilokučního aktu (performativní klauze) na dvojí ilokuční cíl a ilokuční účinek, který teprve umožňuje vyřadit souhlas (shodu či aspoň vyjednanou dohodu) z perlokučních efektů. Dosahování konsensu však nemůže konstituovat význam, porozumění ani komunikaci, protože je již předpokládá (Searle).

Podmínění porozumění řečovému aktu racionální akceptovatelností, nadto zakomponovanou do konstitutivní podmínky ilokučního aktu (performativní klauze), je nepatřičné. Podle některých náhledů mluvčí dokonce nemusí plně rozumět vlastním myšlenkám, být schopen je vysvětlit ani odůvodnit prostřednictvím jiných myšlenek.²⁵⁴

Zatímco Searle ponechává řečové akty otevřeny různým sociálním praxím, Habermas se živí z moderního rozkladu autority v pojetí Arendtové, jež zevšeobecňuje. Autorita, elementárně ztělesněná vztahem mezi dětmi a dospělými či učiteli a žáky, nespočívá v násilném donucování ani přesvědčování argumenty, jehož předpokladem je rovnost partnerů, nýbrž v příkazování a poslouchání, jež se legitimuje statusem jednotlivce v přirozené hierarchické struktuře.²⁵⁵ Rozum, který se stává novým základem, tuto strukturu nivelizuje. Pakliže však individuum nedisponuje statusem epistemického (tedy také morálního) subjektu, racionalita je egalitární jen zdánlivě: nelze si ji sice kolektivně přivlastnit, nevyznačuje se ale apriorností ani univerzalitou. Rozum vyžaduje praxi, tzn. manifestaci ve výkonu. Racionalitu je potřeba opět principiálně symetrizovat. Každý jedinec se proto musí těšit aktuálnosti výkonu, který je navíc zespolečenštěn (podmíněn vzájemným vztahem s druhými).

Univerzální pragmatika je příliš voluntaristická na to, abychom ji mohli pokládat za platnou. Dosahování porozumění není inherentní telos řeči a neplatné jsou i jazykové závazky komunikativního jednání – (1) vyloučit perlokuční cíle, (2) zdůvodňovat a přitakat svobodě druhého zpochybňovat anebo (3) řídit se podle obsahu (vykonat obsah) akceptovaného řečového aktu. Fundamentální idea sociální integrace prostřednictvím řeči ztrácí svou oporu – podobně jako další koncepce využívající komunikativní racionalitu: pojetí individua, diskursivní etika či diskursivní teorie práva.

4.2. Koncepce individua

Habermasovo opětovné formulování (a patřičná radikalizace) lidských práv zahrnuje rekonceptualizaci individua – *intersubjektivistické* přehodnocení *subjektivity* a

²⁵⁴ Burge, T.: Individualismus a sebepoznání. *Filosofický časopis* 50, č. 3 (2002), s. 513–527.

²⁵⁵ Arendtová, H.: *Krise kultury*. Praha 1994, s. 6–7.

individuality.²⁵⁶ Jeho pojetí subjektu a osoby, respektive individualizované osoby, je metodologicky ukotveno v teorii řečových aktů. Subjektivita i individualita vyrůstají z téže procedury řeči, jež má eliminovat posesivistický model sebevědomí, tedy – zacyklený – subjekt-objektový vztah.

Co bylo dosud řečeno? Jednotlivec jakožto subjekt disponuje výsadním přístupem ke svému vnitřnímu světu. Toto privilegium jako takové ovšem nepřekračuje smysl „autority první osoby“, která mluvčímu přisuzuje zvláštní postavení stran jeho propozičních postojů a významů jeho vlastních výpovědí, určených komunikační intencí.²⁵⁷ „Autorita první osoby“ vytváří „základní sebepoznání“ (sebevědomí), jež představuje bezprostřední, autoritativní, nediskursivní, k sobě odkazující a sám sebe verifikující soud. Základní sebepoznání se těší zvláštnímu epistemickému statusu: individuum se nemýlí v intencionálním aktu a intencionálním obsahu. Jednotlivec vykazuje schopnost druhého řádu, tedy schopnost připsat něco sobě samému (pakliže vědomě myslím, že tráva je zelená, obvykle také vím, že myslím, že tráva je zelená). Individuace myšlenky znamená právě a jen znalost vlastní myšlené myšlenky.²⁵⁸ Z „autority první osoby“ neplynou žádné etické koncepce ani individuální obsahy – Habermas tudíž musí subjektivitu založit hlouběji a individualitu myslet jinak.

Subjekt v Habermasově podání disponuje pouze zprostředkovaným vztahem ke své vnitřní přirozenosti (tělo, potřeby, pocity, touhy), reflektované proti zkušenosti s vnějším světem. Tento aspekt již odkazuje k obsahům. Pakliže obsahy nejsou bezprostřední, jakou povahu má individualita, jež musí mít především obsahovou dimenzi?

V této kapitole dotážeme konstituci fundamentální neakcidentálnosti člověka. Východisko Habermasovy koncepce individua leží v moderním sebeporozumění, totiž v normativním obsahu modernity. Základem této koncepce je (re)formulace racionality jakožto univerzální způsobilosti lidské bytosti. Identita ega, osobní identita, se ustavuje v intersubjektivně chápaném a individualizovaném sebevědomí. Individualita se navíc

²⁵⁶ Pojmy subjektivita a individualita se nepřekrývají. Podle Franka *subjektivita*, pouhá obecná struktura, sama o sobě neimplikuje *individualitu* (to, co je mé vlastní), jejímž definičním znakem je unikátnost a nezaměnitelnost. Frank, M.: *Subjectivity and Individuality*, s. 3–30.

²⁵⁷ Kořátko, P.: Donald Davidson o autoritě první osoby. *Filosofický časopis* 47, č. 2 (1999), s. 216.

²⁵⁸ Burge, T.: *Individualismus a sebepoznání*, s. 513–527.

vyznačuje zvláštní jazykovou dimenzí. Podle Habermase je podstatou moderního sebeporozumění svoboda a rovnost – závěrečný oddíl se proto soustřeďuje na jejich hlubší aspekty.

4.2.1. Moderní sebeporozumění

Radikální modernismus odmítá jenom ty aspekty moderny, jež se údajně odcizují jejím vlastním emancipačním nárokům, totiž nárokům moderního sebeporozumění, tak jak vykryštovalo ve filosofii vrcholného osvícenství. Tomuto (již postmetafyzickému) sebeporozumění přísluší určitá kvazihistoricita, která má podobu prorazivší evoluce a následného prohlubujícího se rozvíjení, neseného radikální funkcionalně-deskriptivních podmínek: (1) sociální modernizace, která vedla ke vzniku pluralistických komplexních společností, jejichž diferenciaci neustále vzrůstá; (2) nevratný zánik substanciálního rozumu tradiční metafyziky a nevratný postup náboženské sekularizace – tedy rozpad dvou mimosvětských řádů, jež dovolovaly spodobu faktického a normativního. Historicitu znamená pouze časově určený okamžik zrodu, a nikoliv historicky determinovaný akt, který se zakládá na množině proměnlivých – vznikajících a zanikajících – konceptuálních předpokladů.

Habermas artikuluje pozitivní tradici moderny: vrcholné osvícenství prolomilo antiindividualistické tendence evropské metafyziky, kladoucí univerzální před partikulární (substanci před akcident) a jedinečnost převádějící na pouhou singularitu (jednotlivou vydělenost v čase a prostoru).²⁵⁹ Racionalistické moderní sebeporozumění rozlišuje *morální seburčení* a *etické sebeuskutečnění*.²⁶⁰ Francouzské i německé osvícenství jasně formulovalo pretenze osvětujícího rozumu vůči předsudečné konvenci. Rozumové dotázání tradice následně vedlo ke zmnožení identit a vzniku posttradiční, nezbytně deontologické morálky.

Proces racionalizace má evoluční charakter a odehrává se ve všech komponentách – decentrovaného – lebensweltu: tradice je podrobována permanentnímu dotazování

²⁵⁹ Obecná linie, v níž se objevují náznaky intersubjektivní nebo v níž figuruje motiv individuální jedinečnosti: Rousseau, Kant, Fichte, Humboldt, Kierkegaard. Habermas, J.: *Postmetaphysical Thinking*, s. 149–204.

²⁶⁰ „Rozdíl mezi autonomním a heteronomním jednáním skutečně revolucionalizoval naše normativní vědomí.“ Habermas, J.: *Between Facts and Norms*, s. 97.

(složka kultury), legitimita sociálních řádů je výsledkem diskursu (složka společnosti) a individuum disponuje abstraktní postkonvenční identitou, zahrnující autonomní sebeurčení a autentické sebeuskutečnění (složka osobnosti). Neboli: „Uvědomělé vedení života individuální osoby nalézá své standardy v expresivistickém ideálu sebeuskutečnění, deontologické myšlenky svobody a utilitaristické maximě expanze životních příležitostí.“²⁶¹ Normativní obsah modernity leží v této struktuře: sebevědomí (též falibilismus) odkazuje k „zreflexivnění“ kultury, sebeurčení (též univerzalizmus) odkazuje ke všeobecnosti norem a sebeuskutečnění (též subjektivismus) odkazuje k seberealizaci, která je spjata s rostoucí heterogenizací kolektivních identit a pluralizací koncepcí dobrého života.

Ačkoliv jsou odlišné kategorie univerzalistické morálky a partikularistické etiky v posttradičním milieu odděleny, abstraktní morálka musí být situována. Není, a ani nemůže být, myšlena jako abstraktní svoboda mimo společnost, anebo dokonce od společnosti. Tento modus svobody přísluší pouze strategicky jednajícímu individuu a opírá se o „atomistický koncept osoby“.

4.2.2. Racionalita individua

Habermas jednotlivci přisuzuje komunikativní rozum, který zakládá neposesivistické pojetí subjektu a radikalizuje praktickou racionalitu. Racionalita, nyní inherentní součástí samotného užívání jazyka, je evidentní, inkluzivní a nezatemnitelná.

Komunikativní rozum, daný pouhou kompetencí dospělého mluvčího užívat věty v promluvách, se manifestuje ještě zřejměji než Kantův praktický rozum. Nadto není situován v rozděleném celku, v němž jedna část pohlcuje druhou. Modernistická dualita rozumové a „čisté“ přirozenosti je transformována v dichotomii odůvodněné (tedy průzračné) a nahodilé (empirické čili heteronomní) motivace, která však postrádá typické vnitřní napětí. Komunikativní racionalita je totiž *v principu* nenarušitelná a ztělesňuje netranscendentálně (a v tomto smyslu empiricky) založenou způsobilost, jež nemůže, i coby neesencialistická facultas, nevykrytalizovat: „Tréninkem v základních způsobech užívání jazyka získává rostoucí dítě schopnost oddělit subjektivitu svého vlastního vyjádření od objektivitu vnější reality, od normativity společnosti a od

²⁶¹ Tamtéž, s. 98.

intersubjektivitu jazykového média samého. V učení hypoteticky zacházející s odpovídajícími platnostními nároky nacvičuje kreslení kategorických distinkcí mezi podstatou a jevem, bytím a zdáním, ‚je‘ a ‚má povinnost‘, znakem a významem.²⁶² Filosofické kategorie jsou tedy kategoriemi užívání přirozeného jazyka.

Deformace racionality je nahodilá. Pakliže racionalita aktéra závisí na jeho vztahu ke světu (tzn. platnosti) a její ubývání je podmíněno eliminací jednotlivých světů (tj. typů platnosti), deformace racionálního potenciálu podléhá pouze aktérově vlastní vůli, jeho rozhodnutí ignorovat platnostní nároky či kontaminovat své řečové akty negramatikalizovanými perlokučními účinky. Rozumový výkon ryze účelově jednajícího individua je slabý – omezuje se na kauzální intervenci do světa objektů (srov. pozn. 204). Iracionalita nicméně spočívá v dogmaticčnosti, absenci deliberace (neznalost důvodů), v úplném popření fundamentální diskursivní racionality.²⁶³

Koncept komunikativní (či spíše diskursivní) racionality současně generuje zásadní mohutnosti – uznání, odpovědnost (Zurechnungsfähigkeit; accountability) a autonomii – výhradně jako implikace pragmatického apriori řeči. Jednotlivec je schopen autonomně „se orientovat k platnostním nárokům“ (tzn. zdůvodňovat) a z tohoto faktu odpovědnosti (tj. odpovědnosti za platnost) plyne uznání. Uznání (viz též s. 104) se odpoutává od jednotliviny řečového aktu (viz s. 80) a posouvá se na vyšší rovinu obecné orientace k platnosti.²⁶⁴

4.2.3. Osobní identita

„Lingvistifikovaný“ pojem uznání vytváří základ konstituce ega, osobní identity. Postkonvenční identita nepřipouští žádná rezidua privatismu. Jednotlivec je rozdvojen v zespolečenštěnou závislou bytost a současně absolutně nezaměnitelné a jedinečné individuum.

²⁶² Habermas, J.: *The Theory of Communicative Action*, I, s. 331–332.

²⁶³ Habermas, J.: *Some Further Clarifications...*, s. 314.

²⁶⁴ Srov.: „Avšak tyto identitární nároky zacílené na intersubjektivní uznání nesmějí být směřovány s platnostními nároky, jež aktér vznáší svými řečovými akty. Neboť ‚ne‘, jímž adresát odmítá nabídku řečového aktu, se týká platnosti dílčí promluvy, nikoliv identity mluvčího. [...] Jeden musel uznat druhého jako odpovědného aktéra, jakmile od něj očekává, že zaujme stanovisko ‚ano‘ či ‚ne‘ k jeho řečovým nabídkám.“ Habermas, J.: *Postmetaphysical Thinking*, s. 190.

Východiskem Habermasových úvah je sociální psychologie G. H. Meada, operující se sociálně kognitivním konceptem sebevědomí – „sociálním objektem“: druhý funguje jako alter ego „já“, které prostřednictvím jeho perspektivy nabývá svého alter ega („alter ego alter ega“). Ego je konstituováno socializujícím „převzetím role“. Tato konstituce má ovšem charakter nerozumného zvnitřnění parciálních společenských norem.²⁶⁵ Meadovo sebevědomí je vztahový a zprostředkovaný fenomén, který vyrůstá (prý zjevně protiintuitivně) na deviantní síle „já“. Habermas naproti tomu přitakává ego jako spontánní, tj. nereceptivní síle, a snaží se zachovat i oslabit zprostředkovanost a vztahovost.

Identita ega, osobní identita, tedy osoba, se ustavuje v řeči – Habermas, údajně po vzoru Humboldta, jazyku přisuzuje dialektiku unifikace a rozlišení, která se ukazuje v genezi sebevědomí.

Geneze sebevědomí či „etického sebeporozumění“ má podobu „etického sebeubezpečení“ odpovědné (zurechnungsfähig; accountable) osoby: individuum se v dialogu prezentuje anebo ospravedlňuje jako nezastupitelná a nezaměnitelná osoba,²⁶⁶ jeho akt má smysl garance a je takto také ze strany druhého přijat; přijmutí aktu jakožto garance znamená potvrdit odpovědnost individua za jeho schopnost být sebou či mu tuto odpovědnost připsat. Individuum poskytuje garanci, tato garance se mu vrací nazpět jako uznaná – individuum je takto ujištěno o své odpovědnosti za svou identitu a stává se individualizovanou (konkrétní) osobou – kontinuita jedince, odpovědné osoby, nabývá výrazu (jasně ustavené) kontinuity vědomě přivlastněné životní historie.²⁶⁷

Předně: Habermasovo pojetí sebevědomí (1) není epistemologické, ale performativní; (2) je procedurálně-obsahové; (3) pokouší se spojit subjektivitu a individualitu (viz pozn. 256).

Subjektivita, ego, i zde Frankova obecná struktura, je a priori dána komunikativní kompetencí. Subjekt schopný řeči a jednání, (vždy) odpovědná osoba, se rodí

²⁶⁵ Tamtéž, s. 180–182.

²⁶⁶ Prezentovat se lze expresivně, tzn. *efemérními* zkušenostními větami (typu „cítím, že mě bolí hlava“ či „svěřuji se ti, že mi dnes můj nadřazený vynadal“), a ospravedlňovat se lze konstativně, tzn. asertorickými větami (např. „tvrdím, že voda je kapalina“) inherentně spojenými s *důvody*. Tamtéž, s. 169.

²⁶⁷ Tamtéž, s. 168–170.

z intersubjektivitu a manifestuje se v intersubjektivitě – zespolečenštěné ego však vzniká fylo- a ontogeneticky (srov. s. 66 a 95–96), jako automatismus užívání jazyka.

Sebevědomí alias „etické sebepojetí“ má vysvětlovat „význam individuality“ – individuální identity „já“. Koncept individuality je procedurálně-obsahový. Jeho procedurální dimenze se opět zakládá na apriorní komunikativní kompetenci – neeliminovatelná identita či „identitární nároky“ jsou nesený neeliminovatelnou orientací k platnosti (viz pozn. 264). Identita, a to i ve svém procedurálním rozměru (srov. odd. 4.2.4), je individualitou, radikální diferencí: individuum vznáší nárok na individualitu – prezentuje se nebo ospravedlňuje jako nezastupitelná a nezaměnitelná osoba; identita ega se artikuluje v bezpodmínečném nároku na jedinečnost a nezastupitelnost.

Konstituce sebevědomí je dialogická – jaký status zde tedy zaujímá druhý? Dialektika individualizace a socializace má nastolit vztah přísné symetrie mezi individualitou a zespolečenštěností. Tato symetrie domněle plyne z odmítnutí posesivismu filosofie subjektu, „absolutně vnitřního vlastnictví individua“. „Já“ etického sebeporozumění je závislé na uznání adresátem, protože se vytváří především jako odpověď na požadavky druhého. Protože mi druzí připisují odpovědnost, postupně se činím tím, kterým jsem se stal v soužití s druhými.²⁶⁸ Dialogické zespolečenštění je sebevztahné (reflexivní): jedinec do své perspektivy integruje perspektivu druhé osoby. Nicméně kýžená symetrie je zdá se nefunkční.

Jedinec v dialogu získává status odpovědné osoby a zároveň odpovědné konkrétní (individualizované) osoby, již je ovšem a priori. Individuum, které je z titulu své komunikativní kompetence konkrétní osobou, se ujišťuje o tom, že je konkrétní osobou, totiž že ho druzí chápou jako konkrétní osobu, aniž by mu však mohli upřít status konkrétní osoby, protože je jakožto konkrétní osoba konstituováno samotnou komunikativní kompetencí. Tautologický identitární nárok (jedinečná a nezastupitelná osoba je jedinečná a nezastupitelná osoba) je nezpochybnitelný.

Habermas je pozoruhodně nejednoznačný – odpovědnost je potvrzována, jako něco, co už je, a rovněž připisována, jako něco, co se teprve zrodilo (aktem připsání). Nicméně druhý funguje, řekněme, jako stafáž: jeho požadavek má vysoce formální

charakter – připsání odpovědnosti je bezpředmětné, neboť odpovědnost je dána předem, implikována garancí, a nemůže být nikomu upřena. Toto připsání ale také sugeruje uvalení nároku na jedince, vůbec podmínku jeho patřičného bytí – (více méně) jasně ustavené kontinuity vědomě přivlastněné životní historie. Jaký nárok tu vlastně existuje?

„Životní historie“ je uchopena prostřednictvím expresivů a konstativů (viz pozn. 266) – nakolik se ve své trivialitě a bezpříznakovosti liší od „základního sebepoznání“, zespolečenštěného pouze jazykem, a jaká nezastupitelnost a nezaměnitelnost tu vzniká? Mysleme si však, že životní historie se dotýká hodnotových orientací. Ostatně sebeporozumění se vyjadřuje v „totalitě životního projektu“ a nárok na individualitu, jenž předpokládá postkonvenční stadium, svým předpokladem poukazuje na hodnotové obsahy.

Jakým výkonem je individuum zavázáno? Individuum se klade (sděluje potřeby, požadavky atd.) a jím předestřené obsahy nemohou být odmítnuty. Postkonvenční identita zahrnuje radikální panství nad identitárními volbami. Dialog má být médiem stabilizujícího vědomého a sebekritického sebezpřivlastnění (srov. s. 100). Předně, k žádnému ustavení „jednoty smyslu“ nedochází: shoda na individuální identitě je nulitní, neklade se, dokonce je zapovězena. Dále: „perspektiva druhé osoby“ je čtena dvojím způsobem: (1) formálně, jako pouhý prvek v genezi individuálního sebevědomí (jakožto vědomého sebezpřivlastnění); (2) obsahově, jako sebedistance, totiž distance od obsahů vlastní identity (životních cílů a hodnot) – odtud sebekritické sebezpřivlastnění. Formální čtení (1) slouží vyzdvižení pólu individualizace a vyprázdnění pólu zespolečenštění; obsahové čtení (2) slouží účelům zespolečenštění individua v morálněpraktickém diskursu, jehož stěžejním smyslem je pozitivní povinnost (viz odd. 4.3). Tentokrát vzniká opačná asymetrie. *Teprve* tato (nestejně sdílená) asymetrie skutečně odbourává posesivní individualismus či „atomistický koncept osoby“.

Podle Habermase je identita vždy unikátní, radikálně diferentní. Obsahy nemohou být přísně vzato individuální, protože osoba je situována v kolektivním předporozumění, do něhož se musela socializovat, avšak nemohou být ani v pravém smyslu sociálně zprostředkované, neboť „já“ není receptivní (receptivnost implikuje

²⁶⁸ Tamtéž, s. 170.

iracionalitu konvencionální sociální kontroly a pouhé kvazizvnitřnění norem). Individualitu, autenticitu obsahů nese reflexivnost, vědomé přivlastnění; vnitřní přirozenost nadto není cele polykána sémantickým milieu (jazykem). Habermas odmítá (parsonsovský) kulturní determinismus a jednotlivci přisuzuje „vlastní přirozenost“ či „vlastní zkušenost“ (subjekt je od jazyka explicitě oddělen²⁶⁹). Jak tomu rozumět?

Uvažme například pojetí hodnoty. „Potřeby a požadavky jsou interpretovány ve světle kulturních hodnot...“²⁷⁰ A zároveň: jelikož není k dispozici transcendentní zdroj hodnoty, hodnota je výrazem subjektivní exprese v podobě tuh, pocitů či (čili) potřeb. Tedy: hodnoty jsou interpretovány ve světle kulturních hodnot. Je tato věta tautologická? Na jednu stranu hodnota vylučuje soukromý jazyk – jednatel je vždy situován v předporozumění či „interpretativních schématech“ (srov. pozn. 248). Na druhou stranu jako by vnitřní přirozenost byla prostředkována sémanticky nefiltrovanou zkušeností světa²⁷¹ (zkušeností zklamání), prezentovanou jako mechanismus subverze. Avšak co je to zklamání, jež se obrací navenek? Taková zkušenost vyžaduje vsunutí nadosobních hodnotících kritérií, fólii, přes niž je čtena (srov. odd. 5.1.1). Je opodstatněné soudit, že pocity, touhy ani potřeby nejsou oproštěné od sémantického filtru, ale naopak sémanticky filtrované.

Bezpodmínečnost nároku na jedinečnou a nezastupitelnou identitu plyne opět z ideality nesené „platnostním základem“ řeči. Meadův partikularistický pojem „převzetí role“ je reinterpetován v „ideální převzetí role“ („ideal role-taking“): předpokladem náležité konstituce identity jednoho každého je anticipovaná schopnost a ochota *zaujmout perspektivu* každého druhého. „Sebekritické přivlastnění a reflexivní pokračování mé životní historie by muselo zůstat nezávaznou, či dokonce neurčitou ideou, pokud bych se [tj. svou existenci v celku] nemohl potkat před zraky všech, totiž před fórem nelimitovaného komunikativního společenství.“²⁷²

²⁶⁹ Habermas, J.: What is Universal Pragmatics?, s. 66nn. – Viz též citaci na s. 95–96.

²⁷⁰ Habermas, J.: Discourse Ethics, s. 67.

²⁷¹ Srov.: „... zkušenosti s naší vnitřní přirozeností [...] jsou nepřímého druhu; jsou *reflektovány* proti našim zkušenostem s vnějším světem. Když pak zkušenosti vnitřní přirozenosti získají nezávislost jako estetické zkušenosti...“ Habermas, J.: Action, Speech Acts..., s. 245. – Umění je typicky výtvozem ryze individuální niterné exprese a takovou expresi dále produkuje.

²⁷² Habermas, J.: *Postmetaphysical Thinking*, s. 186.

Kolektivní, a přitom prázdné (tj. kolektivních obsahů prosté) alter ego má univerzalistickou dimenzi, která zbavuje sebeuskutečnění jeho parciality. Chce-li individuum reflektovaně realizovat svou koncepci dobrého života, musí přitakat (napomoci) sebeuskutečnění všech.

4.2.4. Individualita

Individualita má ještě zvláštní jazykovou dimenzi. Tato dimenze se zhmotňuje jednak ve třídě osobních zájmen (jejichž relevanci jsme naznačili už v genezi sebevědomí) a jednak v idiolektu.

Systém osobních zájmen táhne komunikanty k performativnímu přístupu, v němž se navzájem střetají jako alter ega.²⁷³ Ego je totožné se zájmenem v 1. os. sg. a alter ego se zájmenem ve 2. os. („druhá osoba druhé osoby“). Zájmeno v 1. os. sg. jednotlivci umožňuje rozlišit jeho existenci a uchovat si identitu, implicity si rozumět jako svobodná vůle i jako totálně odlišené „já“. Podobně jako se Kantův subjekt nemohl vzdát vlastního lidství, ani Habermasovo individuum se nemůže zřici etických implikací lingvistické gramatiky. Jednoduchá jazyková kategorie je napuštěna existenciálním obsahem: „já“ nemůže být smazáno, protože „já“ je pevnou součástí jazyka; „já“ nemůže být smíšeno ani zaměněno, neboť „já“ není totéž jako „my“ atd.; mluvím-li v 1. os. sg., referuji výhradně k sobě a svým aktem reference se individualizuji.

Jak ale vyvodit morálku z jazyka bez jejich spletení? Referující jazykový výraz „já“ označuje nanejvýš časoprostorově rozlišenou singularitu. Habermas nepřekračuje triviální fakt, že určení referentu indexických výrazů vyžaduje vnější kontext, protože konceptuální obsah zde nevymezuje nutné a postačující podmínky pro vyjmutí nějaké entity jako referentu.²⁷⁴ Tato konceptuální neúplnost může mít stejně tak dobře dehumanizující účinky, neboť zájmena jsou aplikovatelná na nekonečnou množinu

²⁷³ Doslova: „Se systémem osobních zájmen je neúprosný tlak k individualizaci vestavěn do užívání jazyka orientované na vzájemné porozumění, které je vlastní zespolečenšťující interakci.“ Habermas, J.: *The Normative Content of Modernity*, s. 347.

²⁷⁴ Srov. Kořátko, P.: *Myšlení v kontextu: Zdroje a hranice obsahu. Filosofický časopis* 50, č. 3 (2002), s. 432–433.

záměnných prvků. Určitá konstelace okolností navíc nezbavuje ani konkrétní akt reference jeho anonymity.²⁷⁵

Jazyk *je* skutečně neúprosný: i schizoidní „já“, které je někým jiným, podobně jako „já“, jemuž není přisouzeno autorství jeho vlastního činu, musí hovořit v 1. os. sg. Individualizační síla osobních zájmen je zkrátka nulitní, podobně jako individualizační síla vlastních jmen či racionální a autonomizující síla odpověďových částic. Triviální případ intertextuality nadto Habermasovu tezi problematizuje i na rovině jazyka.²⁷⁶

Individualita má ale ještě pragmaticko-sémantické zdůvodnění – takřkajíc argument idiolektu. Jazyk sice představuje neosobní systém gramatických pravidel, avšak tato neosobnost je dominována jeho spontánní performativní dimenzí. Komunikant není akcidentem jazyka. Stabilita (jednota) významu tvoří pouhý předpoklad, do něhož zasahují destabilizující „nuance a inovativní nevypočitatelnost“ individuálních úzů.²⁷⁷ Jazyková syntéza plodící vzájemné porozumění (Verständigung) skrývá diferencí – permanentně se odchylovající intence mluvčích od standardizovaného významu užitých výrazů. Tato rozdílnost v perspektívách, prostředkovaná gramatickou (rozuměj pragmatickou) funkcí osobních zájmen, je přitom neodstranitelnou podmínkou shody.

Takový popis vzájemného porozumění injektuje sociolektu strukturu dvou překonávajících se idiolektů. Habermas se domnívá, že toto nitrojazykové *aufhebung* je možné prostřednictvím reinterpretace Peirceovy třetí dimenze znaku. Interpretans (jazykového znaku) je neanonymní, protože v principu vyžaduje intersubjektivitu. Kreativní komunikant vkládá něco vlastního, co ale v zápětí musí být ve své subjektivitě překonáno obdobnou inovací druhého komunikanta, tedy intersubjektivizováno.

Pokud má mít argument idiolektu nějaký smysl, Habermas musí idiolekt (coby systém přiřazení mezi významy a výrazy) chápat jako pojmově prvotní (tj. předcházející sociolekt). Sociolekt je nicméně vůči soukromému jazyku zvláště inertní: významy výrazů v užívání odolávají individuální psychologii a jsou přenosné do charakteristiky

²⁷⁵ Srov. dialog: „[...] kdo je tam? – [...] já. – [...] kdo já?“ Frank, M.: *Subjectivity and Individuality*, s. 9.

²⁷⁶ Běžná komunikace je plná jazykově fixovaných vnitřních citací. Ve světle Habermasovy logiky lze tvrdit, že užití určitých druhů částic garantuje deindividualizaci. Ve výpovědi „(sděluji ti, že) letošní volby *prý* nedopadly dobře“, se jednoduše deindividualizují.

²⁷⁷ Habermas, J.: *Postmetaphysical Thinking*, s. 47.

přesvědčení mluvčího.²⁷⁸ Pakliže tomu správně rozumíme, jedincovo faktické panství nad jazykem, které si mimo jiné vynutila polemika s francouzským poststrukturalismem (Saussure je gramatik, kdežto Peirce pragmatik), nefunguje.

4.2.5. Svoboda a rovnost

Předně: svoboda a rovnost náleží k postmetafyzické situaci. Nevyhnutelnou podmínkou individuální svobody je sebevědomí – reflektovaný sebevztah jakožto *sebedistance*, uplatňující se v rozličných dimenzích racionality: epistemické, technickopraktické, morálněpraktické a existenciální. V těchto dimenzích vznikají různé formy svobody: kognitivní otevřenost, svoboda volby, svoboda vůle a etická svoboda (měřítko radikální svobody). Zavedení překlenující diskursivní racionality zespolečenšťuje i primárně monologické oblasti (epistemickou, technickopraktickou). Například účelově konající aktér zaujímá reflexivní přístup ke své účelověracionální činnosti, včetně instrumentalizujícího jednání orientovaného na úspěch. Zvláště sféra účelové racionality je ovšem vyhrazena egocentrismu, úzké subjektivní perspektivě kalkulujícího jednotlivce. Bytostně pragmatická praktika argumentace je rozporuplně usouvztažněna také s principiálním privatismem.²⁷⁹

Problematická je rovněž Habermasem opakovaně nastolovaná opozice mezi „etickou svobodou“ a „svobodou volby“. V „řádu identity“ totiž účelová racionalita nemá „technickopraktickou“ podobu, ale slouží jako pouhá metafora privatismu. Podstatou obou konceptů je expanze identitárních možností suverénního individua (i socializované individuum vykonává panství nad svými identitárními volbami, tj. volbami životních cílů a hodnot), avšak v prvním případě je prostor svobody chápán jako prostor monologicky prováděných, a proto arbitrárních voleb. To, co se tu staví do protikladu, je monologická etická svoboda (vlastnictví identity jako sebevlastnictví²⁸⁰) a dialogická etická svoboda. Koncept monologické etické svobody ovšem nedává příliš smysl, neboť identita je vždy intersubjektivní.

Rovnost se u Habermase objevuje ve všech možných podobách – „rovný respekt“, „rovný zájem“, „rovnost zacházení“, „rovnost zdrojů“, „rovné podmínky života

²⁷⁸ Kořátko, P.: *Myšlení v kontextu*, s. 443.

²⁷⁹ Habermas, J.: *Some Further Clarifications...*, s. 310–311.

(příležitosti)“. Koncept rovnosti, centrováný v pojmu *uznání*, je procedurálně-obsahový. Teprve uznání zakládá druhý fundamentální pojem – *důstojnost*, spjatou s identitou, a tedy také osobní integritou. Důstojnost – a tedy i uznání, identita (diference) a osobní integrita – však odkazuje k silně obsahovému pojetí (k faktickým partikularitám typu rasy apod.), odpoutanému od jazykového fundamentu.²⁸¹ Opakem rovnosti je diskriminace, již způsobuje i nezohlednění (reálné) rozdílnosti (rozuměj asymetrie) a jejich potřeb, které narušuje sociální inkluzi.

Důstojnost vyžaduje „rovný respekt“, eo ipso „rovné zacházení“.²⁸² Rovný respekt náleží jednomu každému jako jedinečnému a nezastupitelnému (a takto, a proto uznanému) individuu a členu společenství. Kategorie faktické rovnosti je přitom nulitní – rovné zacházení, zahrnující solidaritu (rozuměj pozitivní povinnost), se dotýká nerovných, kteří si ovšem uvědomují svou vzájemnou závislost, a vymíňuje si materiální zřetel.

Habermasovi je od počátku vlastní – z hlediska proklamovaného jazykového fundamentu nepřipadná – tendence etizovat pojem uznání. Mluvčí může předpokládat, že je *uznáván* – „brán vážně“ – posluchačem na základě své „orientace k platnosti“ (tzn. na důvody). Jeden komunikant (rozuměj osoba) uznává ve druhém komunikantu (rozuměj osobě) svou vlastní autonomii (rozuměj „orientaci k platnosti“). Platnost (vznášení nároku i odůvodňování) je automatismus užívání jazyka, který plodí automatismus osoby. „Braní vážně“ ovšem navozuje volní akt uznání.

Etičnost uznání zřetelně vystupuje v diskursivní teorii práva. Identita obecně vyžaduje zvláštní ochranu – utváří se v meziosobních vztazích, ve vztazích vzájemného uznání, a proto je z podstaty zranitelná – uznání tedy může být odepřeno. Vnitřní zavedení uznání do samotného užívání jazyka ovšem implikuje pravý opak. Pakliže od někoho očekávám, že akceptuje můj řečový akt, nezbytně v něm *uznávám* „odpovědnou osobu“ (tzn. osobu „orientovanou k platnosti“ a v důsledku toho odpovědnou). Že by

²⁸⁰ Habermas, J.: *Postmetaphysical Thinking*, s. 170.

²⁸¹ Habermas, J.: Boje o uznání v demokratickém právním státě. In: Gutmannová, A. (ed.): *Zkoumání politiky uznání*, s. 122.

²⁸² „Každá autonomní morálka musí sloužit dvěma účelům najednou: uplatňuje nedotknutelnost zespolečenštěných individuí požadavkem rovného zacházení a tím rovného respektu k důstojnosti jednoho každého...“ Habermas, J.: *Justice and Solidarity: On the Discussion Concerning Stage 6*. In: Wren, T. (ed.): *The Moral Domain*. Cambridge 1990, s. 244.

tedy uznání bylo prostým volným aktem, který si individua – nehledě na diktát řeči – poskytují či upírají na základě čehosi neapriorního, něčeho, co nemá nic společného s jazykem?

4.3. Diskursivní etika

Bylo řečeno, že diskursivní teorie práva je prezentována jako aplikovaná diskursivní etika, jejíž smysl spočívá v artikulaci apodiktického morálního univerzalizmu (ovšem bez *letztbegründung*). Tento univerzalizmus je kladen jako fundament emancipace, totiž jako nástroj kritiky strukturálního násilí a jako mechanismus osvobození od partikularit.

První pretenze kantovské diskursivní etiky – postavit naroveň faktuální oblast a oblast hodnocení a současně v zájmu lidské autonomie oblast hodnocení asymetrizovat pomocí kritéria zdůvodnitelnosti – je zcela v duchu Kantově. Její druhá pretenze – vnitřně spojit univerzální autonomii s radikálně pojatou etikou péče (pozitivní povinností) – se naopak Kantovu – jistěže neadekvátně formalistickému – duchu vzpírá. Habermas chce však formulovat „substantivní pojem autonomie“²⁸³.

Diskursivní etika je prezentována jako radikalizace deontologické morálky v kontextu kompletní sekularizace, jež prohloubila, lépe řečeno totalizovala nepřeklenutelný hodnotový pluralismus. Tento pluralismus ovšem nedramatizuje Weberovo „zápolení bohů jednotlivých řádů a hodnot“²⁸⁴. Toto zápolení záviselo na přísně vedeném předělu mezi racionálním faktickým a iracionálním hodnotícím. Ačkoliv je uvedený předěl neplatný, oblast hodnocení nelze rehabilitovat jako celek. Tato sféra je jednoznačně rozdělena na univerzalistickou (morální) normu a partikulární hodnotu.

Habermas svůj etický program (intersubjektivní reformulaci kategorického imperativu) nejprve formuloval v rámci obecné teorie pravdy (stať *Wahrheitstheorien*).²⁸⁵ Diskursivní etika je založena na konceptu praktického diskursu, který *dokazuje* její dva intuitivní principy: pravidlo univerzalizace (U) a pravidlo diskursu (D). Po základním rozlišení morální normy a hodnoty se proto pokusíme

²⁸³ Habermas, J.: *Justification and Application*. Cambridge 2001, s. 131.

²⁸⁴ Weber, M.: Věda jako povolání. Týž: *Metodologie, sociologie a politika*. Praha 1998, s. 126.

²⁸⁵ Tugendhat, E.: *Přednášky o etice*. Praha 2004, s. 127–138.

objasnit fundament principů, které jasně oddělují oblast morálky od etiky, poté podrobněji rozvedeme obsah morálky a nakonec se dotkneme problematiky aplikace.

4.3.1. Přednost morálky před etikou

Deontologická morálka a teleologická etika jsou nahlíženy jako dvě svébytné a striktně oddělitelné sféry. Dualita mezi univerzalitou a partikularitou získává výraz v diferencovaném užívání praktického rozumu, které odpovídá „správnosti“ a „věrohodnosti“, jež se proměňují v atributy „spravedlnosti“ (rovné dobrosti pro všechny) a „dobra“. Žádná z těchto oblastí přitom není kontaminována účelovou racionalitou („radami chytrosti“), tvořící třetí – privatistický – rozměr praktického rozumu.²⁸⁶

Diskursivní etika je (v tradičním smyslu) subjektivistická. Hodnoty (normy) jsou chápány jako výraz lidských záměrů, existují a představují o tom, co má být. Jejich materií je nadto vnitřní přirozenost individua (pocity, touhy, potřeby). Ačkoliv hodnotové standardy nesplňují podmínky diskursu, nejsou iracionální, pokud se podřizují kritériu reflexivnosti.²⁸⁷ Později je hodnotám vykázan prostor eticko-existenciálního či esteticko-politického diskursu, v němž se projasňuje individuální anebo kolektivní identita. Toto hermeneutické projasňování má povahu terapeutického vědění.²⁸⁸ Některé hodnotové otázky si mohou nárokovat obecný souhlas uvnitř partikulárního společenství, které v nich rozpoznává své potřeby.

Morální norma se vyznačuje specifickou logikou. Sociální realita, na rozdíl od přírody, přímo závisí na platnosti – je svou podstatou vnitřně spojena s normativními platnostními nároky, jež se údajně nacházejí primárně v normách a teprve odvozeně v řečových aktech. Každá norma domněle ztělesňuje dva aspekty: přesvědčení (racionální vhled) a sankci (sílu).²⁸⁹ Morální norma má typický smysl regulace interpersonálních vztahů. Na rozdíl od hodnoty disponuje epistemickým statutem argumentu, kategoričností (diktující striktní povinnost, a ne jen závazek) či schopností

²⁸⁶ Diskursní hledání odpovědi na praktickou otázku „Co bych měl dělat?“, kterou se tu dotazuje volba prostředků, jež někomu slouží k dosažení nahodilého cíle (stanoveného jen na základě vlastní preference), končí vyjednanou dohodou (Vereinbarung).

²⁸⁷ Habermas, J.: *The Theory of Communicative Action*, I, s. 20.

²⁸⁸ Habermas, J.: *Justification and Application*, s. 1–17, 23.

²⁸⁹ Habermas, J.: *Discourse Ethics*, s. 60–62.

tvořit konzistentní systém, v němž neplatí pouhá žádoucnost *X* před *Y*. Není konstituována plausibilním, nýbrž apodiktickým zdůvodněním²⁹⁰, jež zakládá systém kategorických dualit ano/ne, vyhovující kantovskému právnímu pozadí morálky.

Habermas formuluje dvě – naprosto určitá a nezvratná – pravidla diskursivní etiky: univerzalizace (U) a diskursu (D). Materií morální normy je (řekněme) hodnota – hodnota, která projde testem obou pravidel, totiž hodnota, na jejíž platnosti se shodnou osoby v co nejinkluzivnějším praktickém diskursu, získává status morální normy. Jak lze tato pravidla odůvodnit?

Východiskem je „transcendentálně pragmatické zdůvodnění pravidla argumentace s normativním obsahem“²⁹¹, jehož porušení vede k performativnímu protimluvu²⁹². Zdá se tedy, že intersubjektivní reformulace kategorického imperativu má ještě pevnější fundament než Kantova deontologická morálka, protože vyplývá ze samotného zákona sporu.²⁹³ *Teprve* z tohoto pravidla argumentace jsou vyvozena pravidla (U) a (D). Platí, že „každá argumentace, bez ohledu na kontext, v němž se vyskytuje, spočívá na pragmatických předpokladech, z nichž může být odvozen propoziční obsah pravidla univerzalizace (U)“.²⁹⁴

Výraz „pragmatický“ znamená „zaměřený ke druhé osobě“ (přesněji „zaměřený na shodu s druhou osobou“) a – bytostně pragmatická – argumentace je opozitem deduktivní inference (viz s. 84). Podobně diskursivní etika: dedukce, jež plodí Münchhausenovo trilema (nekonečný regres, decizionistické stanovení premisy, *petitio principii*), je prezentována jako příliš úzký modus, který vyžaduje doplnění pragmatickými mechanismy, tzn. praktický diskurs.²⁹⁵ K němu nás údajně táhne sama

²⁹⁰ Ne všechny kantovské etiky operují s absolutním zdůvodněním morálky, jež nadto prezentují jako zdůvodnění vůbec. Např. Tugendhat (*Přednášky o etice*) hovoří o plausibilním morálním konceptu, který je racionální, avšak neabsolutní – je pouze lépe zdůvodněn než jiné etické koncepce.

²⁹¹ Habermas, J.: *Discourse Ethics*, s. 94.

²⁹² Performativní protimluv je reformulací klasického argumentu proti skeptikům „tu quoque“. Habermas přitom odstraňuje jeho volní dimenzi – arbitrární rozhodnutí vstoupit do diskursu. Matustik, M.: *Habermas on Communicative Reason and Performative Contradiction*, porůznu.

²⁹³ Tugendhat, E.: *Přednášky o etice*, s. 132.

²⁹⁴ Habermas, J.: *Discourse Ethics*, s. 82.

²⁹⁵ „Vzniká [tj. Münchhausenovo trilema], pouze pokud člověk předpokládá *sémantický koncept zdůvodnění*, který je orientován na deduktivní vztah mezi tvrzeními a založen pouze na pojmu logické inference. Tento deduktivní koncept zdůvodnění je evidentně příliš úzký pro výklad pragmatických vztahů mezi argumentativními řečovými akty. Principy indukce a univerzalizace jsou zavedeny jako pravidla argumentace pro výhradní účel přemostění logické mezery v *nededuktivních* vztazích.“ Tamtéž, s. 79.

otázka po tom, co činí morální soudy možnými, a to proto, že neexistuje žádné vnitřní spojení mezi nějakou normativní větou a očekáváním (příslušné skupiny osob), že může být odůvodněna.²⁹⁶

4.3.2. Koncepce praktického diskursu²⁹⁷

Habermas na základě Alexyho referátu (1978), v němž se tento autor zabývá jeho vlastní pozicí,²⁹⁸ rekonstruuje všeobecné a nevyhnutelné předpoklady argumentace ve trojím typu pravidel:²⁹⁹

(1) *Logicko-sémantická rovina* (neúplný výčet):

(1.1) Žádný mluvčí si nesmí protiřečit.

(1.2) Každý mluvčí, který aplikuje predikát *F* na objekt *A*, musí být připraven aplikovat *F* na všechny další objekty podobající se *A* ve všech relevantních aspektech.

(1.3) Různí mluvčí nesmějí užívat tentýž výraz s různým významem.

Tento typ pravidel je jednak eticky neutrální a jednak nepředstavuje vhodné východisko pro transcendentálně-pragmatickou koncepci argumentu, neboť – monologická – logicko-sémantická rovina nemůže zachytit procesualnost dosahování porozumění.

(2) *Procedurální rovina* (neúplný výčet):

(2.1) Každý mluvčí smí tvrdit pouze to, co si skutečně myslí.

(2.2) Osoba, která napadne propozici či normu, o níž se nediskutuje, pro to musí poskytnout důvod.

Tato rovina má již etický rozměr, který ale vyplývá z předpokladu vzájemného uznání, totiž předpokladů diskursu odvozených z komunikativního jednání.

Třetí – procesní – typ pravidel, dřívější podmínky „ideální řečové situace“, implikované strukturou řečového aktu, do diskursu vnáší princip symetrie. Podstatou této roviny je rovnost moci *v rámci* diskursu.

(3) *Procesní rovina* (reálně aproximativní):

(3.1) Každý subjekt disponující schopností mluvit a jednat se smí účastnit diskursu.

(3.2) a) Každý smí zpochybnit jakékoliv tvrzení.

b) Každý smí do diskursu zavést jakékoliv tvrzení.

c) Každý smí vyjadřovat své postoje, touhy a potřeby.

²⁹⁶ Tamtéž, s. 62. – Tzn. chybí tu obdoba vnitřního vztahu mezi „stavy věcí“ a pravdou asertorických vět.

²⁹⁷ Vycházíme z angl. překl. textu *Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogram* v jeho třetí, definitivní verzi.

²⁹⁸ Tugendhat, E.: *Přednášky o etice*, s. 132.

(3.3) Žádnému mluvčímu se nesmí bránit, vnitřním či vnějším donucením, ve výkonu jeho práv formulovaných ve (3.1) a (3.2).

Pro tato procesní pravidla platí:

(3.2) c) je jediné tematické pravidlo (rozlišuje morálněpraktický diskurs).

(3.1) je pravidlo inkluzivity, které zajišťuje veřejnost.

(3.2) je pravidlo rovné příležitosti, jež zajišťuje kolektivnost.

(3.3) je pravidlo artikulující podmínky, které garantují rovný všeobecný přístup a rovnou participaci pro všechny.

Uvedenou rekonstrukci mají dokazovat dva performativní protimluvy, jež se dotýkají (pragmatické) procedurální a procesní roviny.

(A) Argumentace je interpretována jako racionální přesvědčování. Jelikož „přesvědčit někoho o něčem“ je vnitřně spojeno s „dospět k odůvodněné shodě o něčem“, lze myslet následující konstrukci:

(1) Za použití dobrých důvodů jsem konečně přesvědčil *P*, že *p*.

Z toho vyplývá performativní protimluva:

(2) Za použití lži jsem konečně přesvědčil *P*, že *p*,

který je možné přeformulovat do věty

(3) Za použití lži jsem konečně přemluvil *P*, aby věřil, že *p*.

Věta (2) neguje proces „odůvodněné (diskursní) shody“ porušením procedurálního pravidla (2.1).

(B) Argumentace je interpretována jako inkluzivní proces:

(4) Po vyloučení osob *A*, *B*, *C*,... z diskuse jejich umlčením či tím, že jsme jim podsunuli naše interpretace, jsme se byli schopni přesvědčit, že *N* je oprávněné.

Tato věta porušuje procesní pravidla (3.1)–(3.3).

Habermas se dost jasně nevyjadřuje o povaze rekonstruovaných pravidel. Nepředstavují pouhé konvence, ale zároveň nejsou konstitutivní ve smyslu pravidel šachu. Tvoří jen formu, v níž se ukazují implicitní a intuitivní předpoklady argumentace. Nejtěsnějším

²⁹⁹ Habermas, J.: Discourse Ethics, s. 87–89.

ekvivalentem konstitutivních pravidel hry jsou pravidla pro konstrukci a výměnu argumentů (logicko-sémantická a procedurální rovina), kdežto procesní rovina se uskutečňuje jen aproximativně. Zatímco procedurální rovina je derivována z komunikativního jednání, o odvozenosti procesní roviny se nic netvrdí. Z komunikativního jednání je ovšem derivováno pouze pravidlo (2.1), neboť pravidlo (2.2) parazituje na faktu argumentace jakožto z definice diskursivní (totiž racionálně postupující) řeči. Jen první pravidlo má – čistě – etický rozměr, a proto je také arbitrární.

Z komunikativního jednání Habermas odvozuje i procesní rovinu. Komunikativní kompetence je převedena na argumentativní kompetenci – právě argumentativní kompetence jakožto všeobecně sdílená schopnost opravňuje ke vstupu do jakéhokoliv diskursu. Pravidlo (3.2 c) se zakládá na pojetí materie hodnoty. Subjektivismus diskursivní etiky nicméně zůstává nedotázaný. Habermas si vystačí s tvrzením, že pakliže locus hodnoty není v univerzu, je eo ipso v subjektu. Tato teze je – prizmatem nedostupnosti etického realismu – oprávněná, avšak pouze tehdy, hledáme-li jednoduchou odpověď na otázku po původu hodnoty: hodnota je lidský konstrukt. Toto stanovisko ale přímočaře nevede k otázce po tom, co hodnota ztělesňuje, a neimplikuje ani žádnou jasnou odpověď. Bez této otázky, de facto otázky po podstatě, se ovšem etika běžně obejde. Hodnota je prostě hodnotový soud.³⁰⁰ Pravidlo (3.2 c) je tedy redundantní, není vyžadováno odůvodňováním norem; vyjadřování individuálních postojů, tuh a potřeb je zde irelevantní.

Habermas prezentuje argumentaci tak, jako by se nacházela na téže rovině jako řečový akt, na který je navěšena vágní nepřímá inference důvodů, domněle umožňující akceptovatelnost. Z teorie řečových aktů je coby „fakt řeči“ převzat element vzájemného uznání či dialogického dosahování shody. Argument je ovšem komplexní řečový akt anebo komplex řečových aktů a uvedené pojmy tu selhávají. Vymíňuje si totiž aktuální výkon racionality, který nemůže být neuznán ani neakceptován, pakliže naplní určitá kritéria. Aktuálnost výkonu odkazuje k racionalitě jakožto (nabytému) vlastnictví vědění, již vesměs vyjadřují eliminovaná konstitutivní logicko-sémantická pravidla. Habermas postuluje konsenzuální teorii pravdy – shodu jakožto způsob určení

„dobroty důvodů“. Shoda je jedním z perlokucioních účinků řečového aktu, jež Habermas „ilokucionizoval“ a povýšil na telos. Ideu shody však nelze přenést na argumentaci. Odůvodnění zakládá pojem správnosti nadřazený pojmu pravdivosti (srov. Dummett s. 81); určujícím konceptem je zdůvodnění, řídící se pravidly. Shoda je naproti tomu arbitrární. Argumentace může končit shodou, ale také nepřítomností protiargumentu či lepšího argumentu (akt argumentace, podobně jako akt hodnocení je v principu aktem vyloučení).

V případě prvního performativního protimluvu Habermas ilokuční sloveso „argumentovat“ vnitřně propojil s perlokucioním slovesem „přesvědčovat“. Třebaže i v češtině má výraz „přesvědčovat“ punc racionality („rozumovými důvody, důkazy přivést k názoru, k souhlasu“), jeho úzus je širší (analytický vztah chybí).

Procedurální pravidlo (2.1) nadto uvedený performativní protimluv nezakládá. Performativní kontradikci lze formulovat takto: „Odůvodňuji *X*, ale nemyslím si je.“ To sice nezní konzistentně (podle Austina i Searla by si mluvčí protiřečil), avšak tato nekonzistence nemá povahu lži ani manipulace zaměřené vůči posluchači. Ačkoliv se Habermas domnívá, že právě pravidlo (2.1) slouží k vyloučení manipulativních (kvazi)argumentů, toto (nadbytečné) pravidlo je neúčinné. Mluvčí de facto porušuje Searlovo přípravné či konstitutivní pravidlo. Argumentace jednoduše absentuje, a to proto, že věta „za použití lži *M* konečně odůvodnil (dokázal atd.) *P*, že *p*“ obsahuje sémantický protimluv (*M* odůvodnil bez užití důvodů, tedy aniž zdůvodňoval).³⁰¹ Z věcného hlediska argumentaci není třeba etizovat, neboť i kdyby mluvčí své řečové akty zakalil myriádou nemravných perlokucioních cílů a i kdyby se posluchač domníval, že v této praktice kanalizuje jeho „čistá“ přirozenost, oba se podřizují diktátu intersubjektivně sdílených pravidel. Toto etizování, které chce argumentaci vyjmout z případné praxe symbolického násilí, si vymíňuje teprve (pro Habermase typická) idealizace racionalismu (argumentace je „kooperativní soutěž“, praxis atd.).

Druhý performativní protimluv je podobně problematický (srov. „podsunout interpretace“). Sporná je tu však navíc otázka exkluze chápaná jako diskriminace individuí v jejich rovné způsobilosti participovat v argumentaci. Subjekty jsou sice

³⁰⁰ Srov. Kolář, P. – Svoboda, V.: *Logika a etika*. Praha 1997.

³⁰¹ K Habermasovu sémantickému protimluvu srov. Tugendhat, E.: *Přednášky o etice*, s. 132.

schopny řeči a jednání, avšak komunikativní kompetence, totiž užívání vět v promluvách, nezakládá argumentativní kompetenci a ani na ni nemůže být převáděna. Habermas by totiž musel již v rámci teorie řečových aktů formulovat také pravidla argumentace (anebo neopodstatněně tvrdit, že argumentem je každý řečový akt). Komunikativní kompetence by přinejmenším musela zahrnout i logicko-sémantická pravidla, včetně pravidel skládání, a nikoliv pouze odkazovat k triviálnímu a neurčitému „předkládání důvodů“, odvozenému z efemérní každodennosti. Druhý performativní protimluv musí být formulován jako vyloučení osob aktuálně schopných výkonu zdůvodnění (nikoliv jen schopných něco říkat) – v tomto a jenom tomto smyslu je to (opět sémantický) protimluv.³⁰²

Z praktického diskursu jsou následně odvozena pravidla diskursivní etiky:³⁰³

Pravidlo (U): „*Všichni* ovlivnění mohou akceptovat předvídatelné důsledky a vedlejší účinky *všeobecného* dodržování normy dopadající na zájmy *každého* (a tyto důsledky jsou preferovány před známými alternativními možnostmi regulace).“

Pravidlo (D): „Pouze ty normy si mohou nárokovat platnost, které se setkají (anebo by se mohly setkat) se souhlasem všech ovlivněných v jejich způsobilosti *coby participantů v praktickém diskursu*.“

Morálním principem je pravidlo (U), pravidlo argumentace, které náleží k logice praktického diskursu. Toto pravidlo není totožné s normativním obsahem procesní roviny. Pravidlo (D) zase není součástí logiky argumentace.³⁰⁴

Habermasova formulace praktického diskursu byla podrobena kritice zacyklenosti.³⁰⁵ Egalitární morálka, na niž diskursivní etika aspiruje, je predeterminovaná pravidlem (U), které má být teprve dokázáno: „Jestliže každý, kdo vstupuje do argumentací, musí činit předpoklady, jejichž obsah se dá popsat ve formě pravidel diskursu (3.1) až (3.3), a jestliže dále spojujeme s oprávněnými normami ten smysl, že řídí společenské záležitosti ve společném zájmu těch, jichž se mohou týkat, pak

³⁰² Tugendhat provádí následující reformulaci: „Poté, co jsem ze svých úvah vyloučil důvody A, B a C, mohu se konečně přesvědčit o tom, že *N* je oprávněné.“ Tamtéž, s. 131–132. – Proces argumentace je zde typicky spojen s vylučováním.

³⁰³ Habermas, J.: *Discourse Ethics*, s. 65–66.

³⁰⁴ Tamtéž, s. 93.

³⁰⁵ Tugendhat, E.: *Přednášky o etice*, s. 127–138.

každý, kdo se podjímá vážného pokusu diskursivně dostat normativním nárokům na platnost, přistupuje na procedurální podmínky, které vycházejí nastejno s implicitním uznáním U.³⁰⁶ Tato formulace byla později nahrazena: „Jestliže každá osoba vstupující do procesu argumentace musí, mezi jiným, činit předpoklady, jejichž obsah může být vyjádřen v pravidlech (3.1) až (3.3) a pokud *víme, co znamená hypoteticky diskutovat o tom, zda by normy jednání měly být přijaty*, pak každý, kdo se skutečně pokouší *diskursivně* splnit normativní nárok na platnost, intuitivně akceptuje procedurální podmínky, jež se rovnají implicitnímu uznání (U).“³⁰⁷ Nicméně se zdá, že nejprve si za tuto předporozumění se dovolávající formulaci musíme opět dosadit propoziční obsah morálního pravidla (U).

Morálka nutně vyžaduje (inkluzivní) kolektivní participaci, reálné uplatňování pravidla (D). Habermas odůvodnění této teze upřesňuje několika argumenty (završenými v rámci diskursivní teorie práva).

(1) Monologické zobecnění nepostačuje pro poznání toho, co je spravedlivé (tj. „rovně dobré pro všechny“), neboť monologicky vytvořená perspektiva není zcela schopna eliminovat egoismus. Tento argument však nepostačuje, protože běžné morální normy (a situace) si s monologickou perspektivou vystačí (a některé situace ji přímo vyžadují).³⁰⁸ Nakonec ani podle Habermase nejsou základní principy (rovný respekt, distributivní spravedlnost, dobročinnost, věrnost či upřímnost) problematické.³⁰⁹

(2) Fakt totálního pluralismu či fragmentace – neexistuje ani píd' společného základu, „transcendentální předporozumění“, založené v relativní homogenitě podmínek života a zájmů. *Vlastní* porozumění sobě (zřejmě chápané pragmaticky, jako porozumění své účelové preferenci)³¹⁰ a světu („interpretativní rámec“), tedy subjektivismus (a individualita), je vposledku podloženo sociologicky. „Transcendentální předporozumění“ odkazuje ke Kantovi.³¹¹ Projektujeme se však někam při morálním souzení o tom, zda „každý smí zapřít depozitum, jehož svěřením mu

³⁰⁶ Tamtéž, s. 133.

³⁰⁷ Habermas, J.: *Discourse Ethics*, s. 92–93.

³⁰⁸ Ke kritice spojení morálky a diskursu srov. Tugendhat, E.: *Přednášky o etice*, s. 127–138.

³⁰⁹ Habermas, J.: *Between Facts and Norms*, s. 115.

³¹⁰ Habermas, J.: *The Inclusion of the Other*, s. 42.

nikdo nemůže dokázat“³¹² Habermas zdá se míří ještě k něčemu jinému. Třetí a čtvrtý argument již vede k jádru věci.

(3) Pouze v diskursu může být individuum – čím více individualizované, tím křehčí a zapletenější do recipročních závislostí a explicitních potřeb ochrany³¹³ – patřičně zespolečenštěno, a tedy je schopno adekvátně formovat svoji identitu; toto zespolečenštění závisí na rozšíření individuální perspektivy (o perspektivu druhých).

(4) Lidské bytosti náleží autonomie, jejíž podstatou je autorství. Vůle autonomního subjektu je vůlí osoby jednající podle zákonů, které si sama dává; jen takto autonomní vůle je svobodná: „Pouze vůle, jež je vedena morálním vhladem, a proto je naprosto racionální, může být nazývána autonomní.“³¹⁴ Tento vhlad značí rozhodnutí odůvodněné „epistemickými“ důvody, totiž (pro každého stejnými) důvody, které lze nalézt výhradně intersubjektivně („epistemicky“ v praktickém kontextu).³¹⁵

4.3.3. Obsah morálky

Diskursivní etika usiluje o reformulaci Kantova pojmu morální autonomie, který morálně jednající vůli zbavuje vši heteronomie. Osoba jedná z čistého pojmu povinnosti, již nahlédla čistým praktickým rozumem. Pouze takové podřízení se zákonu nenáleží k pouhé vnější legalitě („liteře zákona“), ale vždy také k vnitřní moralitě. Racionální vhlad konstituující autonomii u Habermase získává výraz v univerzálním „morálním hledisku“, které odpovídá „ideálnímu převzetí role“. Morální norma vyjadřuje „vyšší stupeň intersubjektivit“, v níž se perspektiva jednoho spojuje s perspektivou všech. Řekli jsme, že jejím substrátem je (logicky) „nižší stupeň intersubjektivit“, tedy hodnota, která díky své intersubjektivitě není zcela egocentrická, avšak stále ještě je heteronomní (rozuměj partikulární). Morální norma, totiž hodnota uvedená do vyššího stupně intersubjektivit, vyjadřuje „společný zájem“ či „společné dobro“, jehož předstupněm (navzdory Habermasově nekonzistenci) není (či spíše nemá

³¹¹ „Transcendentální předporozumění“ je sociálním faktem konce 18. století. „Tiše předpokládá [tj. Kant], že v morálním souzení se každé individuum může náležitě projektovat do situace kohokoliv druhého *prostřednictvím své vlastní představitosti*.“ Tamtéž, s. 33.

³¹² Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*, s. 45.

³¹³ Habermas, J.: *Justice and Solidarity*, s. 243.

³¹⁴ Habermas, J.: *Justification and Application*, s. 10.

³¹⁵ Habermas, J.: *The Inclusion of the Other*, s. 25.

být) účelový zájem³¹⁶. Morálka stěží vzniká z nemorálního jednání izolovaných účelověracionálních aktérů, kteří se navzájem zvěčňují jako prostředky vlastního úspěchu. Účelově jednající individuum, jež nevznáší platnostní nárok na správnost, není schopno rozšíření perspektivy, ale pouze směny zájmů (Vereinbarung).

Jelikož („spravedlivá“) morální norma představuje univerzalizovanou hodnotu, náleží spravedlnosti privilegovaný status, (absolutní) primát před dobrem či ctností, a ne jen místo jedné hodnoty mezi jinými.³¹⁷ Hodnota jako předstupeň odtažené morálky slouží k jejímu situování v etické konkrétnosti a k sociálnímu vymezení tradičně abstraktně chápané kategorie lidstva.³¹⁸

V situaci hodnotové rozepře, jež je vlastní moderním společností, komunikativní praxe zaručuje sociální integraci. Univerzalistická morálka je na rozdíl od etiky konsensuální a umožňuje položit harmonizující základ. Habermas tu poukazuje na antagonistický rozměr hodnoty – jak tento, de facto vylučující rozměr překonat, pakliže je hodnota východiskem morálky a k dispozici není žádné aufhebung (Baynes)?

Substantivní pojem autonomie má integrovat autonomii a etiku péče (solidaritě, nikoliv dobročinnost). Prvotním tématem morálněpraktického diskursu je pozitivní povinnost. Smysl zapletení individualizovaných aktérů, disponujících nedotknutelnou identitou, do sítě recipročních závislostí a svázání jejich integrity jednotou lebensweltu spočívá v artikulaci pozitivní povinnosti, která má výsostně opravňující rozměr. V morálce má sice primát povinnost, avšak morální povinnosti vytvářejí morální práva.³¹⁹ Opravňující dimenze morality se přirozeně vtěluje do sociálních práv.³²⁰ Proto morální norma nemůže být vyjádřena ve formálně univerzální obecné normativní větě („člověk má dělat X“).³²¹ Uznání identity a jejích potřeb spočívá v zabezpečení prostoru

³¹⁶ Habermasova terminologie od počátku není zcela jednoznačná. „Zájem“ v propozici pravidla (U) lze chápat jako ekvivalent dobra. Diskursivní teorie práva si nadto vymínila porušení logiky morálky, do níž Habermas zejména v pozdních textech (*Einbeziehung des anderen*) zavádí subjektivní účelový zájem.

³¹⁷ Habermas, J.: *Between Facts and Norms*, s. 153; *The Inclusion of the Other*, s. 6.

³¹⁸ „Ideální převzetí role“ produkuje kolektivní perspektivu „my“, jež se vždy – ve své idealitě (srov. „nitrosvětskou transcendentu“ na s. 89) – rozpíná za hranice partikulárního interpretativního společenství. Morální společenství je hypoteticky otevřeno všem lidským bytostem – odtud sociální koncept všelidství, takzvaná transcendentální socializace, v *sociální* vazbě sjednocující lidstvo jako celek.

³¹⁹ Habermas, J.: *The Inclusion of the Other*, s. 191.

³²⁰ Srov. politické otázky odkazující k morálce: sociální politika, daně, organizace školství, zdravotnictví (distribuce společenského blahobytu, životních příležitostí, naděje na přežití). Habermas, J.: *Between Facts and Norms*, s. 165.

³²¹ Srov. Habermas, J.: *Discourse Ethics*, s. 64.

pro individuální uskutečnění identity, totiž poskytnutí materiálního substrátu. Habermasovo „řešení problémů“ sociální integrace záleží především v udělení oprávnění. Osoba přejímá odpovědnost za sebeuskutečnění druhých osob (starost o blaho bližního je starostí o obecné blaho), neboť jen takto lze zachovat celistvost sdíleného lebensweltu (o jeho permanentním ohrožení viz odd. 5.1.1).

Diskursní způsob řešení morálních konfliktů sice budí pochyby³²², avšak Habermas je rousseauovský mystik přirozenosti: „Protože argumentace pouze rozšiřuje, za užití reflexivních prostředků, jednání, jež je orientováno na dosahování porozumění, vědomí, že egocentrická perspektiva není něco prvotního, ale spíše společensky produkovaného, nemizí.“³²³ Překonávání této perspektivy si ovšem nevystačí s empatií, ale vyžaduje také „interpretativní intervence“ do jednotlivcova sebepojetí i do jeho pojetí druhých.³²⁴

Navíc se vnučuje otázka: jak vlastně vypadá argumentace v morálněpraktickém diskursu? Morální normy údajně zachycují „spolehlivý kognitivní obsah pro členy společenství“.³²⁵ V etických (tj. hodnotových) diskurzech komunikanti projasňují své identity; toto projasňování nemá povahu odůvodňování. „Reflexivní prostředky“ vyjadřují princip sebedistance (srov. odd. 4.2.3), abstrahování od sebe, tzn. vlastní situovanosti v hodnotovém milieu, prostřednictvím jiných perspektiv. Jelikož identita nemůže být tvořena argumenty, morální teorie (diskursivní etika) pretenduje pouze na rekonstrukci „morální perspektivy“ („ideální převzetí role“) a její ospravedlnění (tzn. ospravedlnění pravidel U a D).³²⁶

Habermas sice hovoří o argumentech a protiargumentech, „pro každého stejné důvody“ („epistemické“ v praktickém smyslu) však nejsou výsledkem procesu zdůvodňování, nýbrž artikulací nároků (tuh, potřeb atd.) a poukazů na jejich narušení. Zatímco osoba nadaná čistým praktickým rozumem musela alespoň nazřít logickou rozpornost nějaké maximy, subjekt schopný řeči a jednání se již jen klade. *Kategorická*

³²² Např.: „Problémy začínají už tím, že morální konflikty lze vyřešit pouze v rozpravě a je dosti pravděpodobné, že i mezi rozumnými účastníky vyvstane neshoda ohledně toho, zda je určitý nárok anebo ‚interpretace potřeb‘ zobecnitelná. Ani za přijetí kontrafaktického předpokladu racionálně motivované shody se nemusí dospět k reálné dohodě. A žádná daná shoda by také nezaručila, že se vyhovělo ideálním předpokladům morální rozpravy.“ Baynes, K.: Svoboda a uznání u Hegela a Habermase. *Filosofický časopis* 50, č. 2 (2002), s. 293–294.

³²³ Habermas, J.: *Justice and Solidarity*, s. 247.

³²⁴ Habermas, J.: *The Inclusion of the Other*, s. 42–43.

³²⁵ Tamtéž, s. 4.

morální norma je nadto pouze *hodna* univerzálního souhlasu – překonání heteronomie je zásadně *hypotetické* a nikdy nenastává. Principiální kontrafaktičnost ovšem morálněpraktický diskurs činí regulativní ideou.

Tato „hodnota“ ale také funguje jako nástroj vnější reglementace diskursu. Konsenzuální teorii pravdy je třeba korigovat – normou není to, na čem se všichni zúčastnění jakkoliv dobrovolně shodnou, nýbrž to, co disponuje univerzalisticko-humanistickým obsahem. Diskurs nesmí plodit žádné „protiintuitivní výsledky“³²⁷, rozuměj asymetrie a „krutosti“. Nicméně mechanismus diskursu, a to ani navzdory vymezení spravedlnosti jako „rovné dobrosti pro všechny“, nezaručuje žádoucí výstupy.

4.3.4. Diskurs aplikace

Problematikou ospravedlnění se však oblast morálky nevyčerpává, ještě je potřeba rozřešit otázku aplikace, která údajně mluví ve prospěch pravidla (D).

Pravidlo univerzalizace požaduje hodnocení morální normy ve světle předvídatelných typických případů. Morální pravidla korespondují s pravidlem (U), jen když jsou formulována obecně (standardizována v antecedentu, tzn. „je přikázáno“, „je zakázáno“) a bez ohledu na kontext. Jelikož diskurs ospravedlnění nemůže zahrnout všechny možné budoucí případy (ani konflikty norem v praxi), je nezbytné zavést diskurs aplikace, který však již operuje s principem vhodnosti.³²⁸

Můžeme se ptát: není nepředvídatelnost praxe a standardizovanost kategorické morální normy i její formulace samozřejmá a nevyplývá spíše z Habermasovy – nekonečně regresivní – koncepce praktického diskursu, že by měl začít znovu? Odpověď je dána charakterem morální normy. Její „hodnota“ univerzálního souhlasu činí opakování diskursu nepřipadným. Žádoucí morální norma už byla odůvodněna a nyní jde pouze o patřičnou aplikaci.

Princip vhodnosti zní: „zacházet se stejným stejně a s nestejným nestejně“. V souvislosti s dualitou ospravedlnění a aplikace se objevují pojmy etika přesvědčení a etika důsledků.³²⁹ Ačkoliv se tu hovoří o praktických konsekvencích, nezdá se, že by

³²⁶ Habermas, J.: *Justification and Application*, s. 128.

³²⁷ Habermas, J.: *The Inclusion of the Other*, s. 43.

³²⁸ Habermas, J.: *Between Facts and Norms*, s. 162.

³²⁹ Habermas, J.: *Justification and Application*, s. 128–129.

oba koncepty vystihovaly to, co měl Weber na mysli. Princip vhodnosti má snímat rigiditu z kategorické normy – odstraňovat kontextový schodek v univerzalitě. Tato rigidita se tradičně ukazuje v právu; teprve v právu také princip vhodnosti nabývá na určitosti. Uvedená formule vstupuje do „substantivní právní rovnosti“ (viz s. 141) – převrácení pravidla rovnosti napravuje podle Habermase morálně nepřijatelný formální univerzalizmus práva.

Princip vhodnosti de facto zastupuje Kantovu určující soudnost. Nakolik je potřebný pro individuální jednání? „... abstraktnost těchto [viz výčet na s. 113] vysoce generalizovaných norem vede k problémům aplikace, jakmile konflikt přesáhne všední interakce v obvyklých kontextech.“³³⁰ Chce se říci: buď je aktér schopen uplatňovat morální normy, anebo není.

Shrnutí

Problematičnost Habermasovy koncepce individua ani diskursivní etiky se zcela nevyčerpává neplatností jejich fundamentálního předpokladu, tj. komunikativní racionality. Tato neplatnost sice zpochybňuje všechny související představy – racionalitu osoby, uznání, odpovědnost či autonomii, sebevědomí (osobní identitu), praktický diskurs a z něj odvozená pravidla –, avšak je zde ještě něco nadto.

Zdá se, že jednotlivce se v sobě samém nepodařilo rozštěpit na individualistického pána a zespolečenštěného raba. Konstituce osobní identity (geneze sebevědomí) je dvojstupňová: (1) sebevztah prostřednictvím formálně čtené perspektivy druhé osoby; (2) sebevztah jako sebedistance (distance od obsahů identity). Ani na jedné rovině Habermas nezachoval symetrii mezi individualizací a zespolečenštěním; oba stupně jsou od sebe odděleny, tzn. druhý neplyne z prvního. Třebaže „já“ již není obdařeno přísnou bezprostředností, jeho primát zůstává zachován. Tento primát, zahrnující panství nad identitárními volbami, je neslučitelný s nebanální signifikancí druhých. Identita jako taková je navýsost intersubjektivní. Proč by tedy měla vyžadovat diskurs? To, co je již zespolečenštěné, není nuceno zespolečenšťovat se. Habermas hovoří o reflexivní identitě závislé na perspektivě druhé osoby. Rozšiřování perspektivy je však

³³⁰ Habermas, J.: *Between Facts and Norms*, s. 115.

zbytečné – nemá plodit společné obsahy; jeho smysl tkví v „odpovědi na požadavky druhého“, totiž v jednostranné péči o potřeby a sociální symetrii.

Podobně sporná je i myšlenka individuality. Individualita, jejíž založení, podle našeho soudu, opět není přesvědčivé, zanikla s předpoklady modernistického subjektivismu a nadále pokračuje jen jako derivovaný etický ideál, který neopodstatňuje svébytnou hodnotu identitární exprese a sebevolby. Reflexivnost nemůže uchovat smysl individuality či autenticity, klasického obrazu niterné a originální identity jedinečného individua. Ospravedlnění autenticity závisí na opravdovém výrazu individuální přirozenosti, vnitřním hlasu esenciálně kreativní lidské bytosti, nadanosti vlastním přístupem k pravdám, autonomním kódu niterného jednotlivce, který je zvláštní studnicí hodnot apod. Habermasovo spontánní (nereceptivní) „já“ je nanejvýš polemickým postulátem. Jedinec zůstává akcidentální singularitou, již v principu nelze falsifikovat. Fenomén individuality (tedy také fenomén tvorby významů a hodnot) se vyznačuje neapriorností a kontingencí (nevzniká „ex nihilo“ a nepředstavuje „creatio ex nihilo“, tzn. ryze individuální čin).

Dokončování „projektu moderny“, čteného prizmatem perfekcionismu vrcholného osvícenství, je (explicite) zapleteno v sekularizovaných dějinách spásy. Radikalizace sekulárního humanismu operuje s morálními intuicemi, které byly převedeny do běžné praxe osvícenci a rozvíjejí se i přes nápor skepticizmu. Habermasova řeč o jejich evoluci nápadně připomíná „jakýsi vegetativní růst mravního poznání a mravního cítění, jakýsi vitální vývoj, sám o sobě nezávislý na filosofických systémech...“³³¹, který byl ovšem artikulován v momentě své nezřejmosti.

Diskursivní etika je zacyklená – nedokazuje pravidla (U) a (D), kategoričnost morální normy, „morální perspektivu“, substantivní pojem autonomie (podložený konceptem zespolečenštěné osoby) ani svou údajnou přednost před monologicko-analytickými postupy. „Nededuktivní vztah“ je nanejvýš vztahem, v němž se neuplatňuje dedukce, a nikoliv pragmatickým vztahem. Předmět morálněpraktického diskursu i problematika aplikace zdá se potvrzují předurčení morálky politikou, které Habermasovi bývá vytýkáno (např. Tugendhat, Wellmer). Problematičnost praktického diskursu, jež překračuje otázku komunikativní racionality (viz např. performativní

protimluvy), nevyhnutelně zpochybňuje ideu diskursu v celku. Koncepce praktického diskursu navíc naznačuje, že – třebaže výkon racionality má člověk takřkajíc jako druhou přirozenost vepsán do těla – by se hodil substantivní pojem lidské přirozenosti, nějaké rovné rozdělení přirozeného rozumu apod.

Materie hodnoty dává smysl pouze v kontextu určitých normativních cílů. Ačkoliv etika (morálka) je dozajista lidským výtvořem, potřeby a zájmy lidí jsou v principu irelevantní; proč by měly plodit nějaké oprávnění? Habermas nadto nezpochybnil postmetafyzický paternalismus: bez jisté racionální introspekce mohu nanejvýš říci, že pakliže vědomě myslím, že mám zájem či potřebu X, vím, že myslím, že mám zájem či potřebu X. Habermasův vlastní paternalismus, vnější omezení diskursu prostřednictvím „protiintuitivních výsledků“, ovšem můžeme přičíst na vrub postmetafyzického proceduralismu.

Diskursivní etika, implicitně pracující s protikladem egoismu/altruismu, vylučuje otázku po pleonexii (chtít víc, než mi náleží) – to se zračí i v kolektivním diskursu. Ačkoliv je diskurs zásadně ohrožen faktem kontingence, tato kontingence zpočátku v *principu* nevstupovala do morálněpraktického diskursu, soustředěného v pozitivní povinnosti. Postkonvenční osobní identita vybavuje nárok na pozitivní povinnost legitimitou a delegitimizuje jeho narušování. Nerozřešené *aufhebung* ale nakonec, v podobě *de facto* konfliktních „interpretativních intervencí“, proniká i do morálního diskursu. Nepatřičnost otázky po pleonexii graduje v diskursivní teorii práva – jakožto znak postmetafyzické situace, jejíž podstatou je moderní sebeporozumění, tedy svoboda a rovnost.

5. Princip lidských práv v „demokratickém právním státě“

Habermas chce konstituovat radikálně demokratický politický řád, jehož fundamentem je systém individuálních práv. Jeho koncepce současně znovuoobnovuje racionalitu (totiž legitimitu) práva, již právo domněle ztratilo se zánikem epistemického (tedy také morálního) subjektu filosofie vědomí a jejíž rozklad pochopitelně vrcholí

³³¹ Maritain, J.: *Člověk a stát*, s. 72.

instrumentalistickým právním normativismem.³³² Osou diskursivní teorie práva je symetrické vnitřní spojení dvou principů: „*rule of law*“ (lidských práv) a *sovereignty lidu* (demokracie). Tato syntéza představuje obvyklou tezi, že silná forma populismu je pouhé reziduum politického myšlení a pro moderní pluralitní společnosti se nehodí, neboť by je mohl narušit, ba zničit, jako neopodstatněný common sense. Platí totiž přesný opak: nejenže idea „radikální“ či „fundamentální“ demokracie moderním společnostem vyhovuje, ale dokonce je nezbytná pro jejich životaschopnost. Habermasovo odůvodnění je funkcionálně-deskriptivní a operuje s předpoklady, které tvoří kontrapunkt běžně kladených podmínek participační demokracie.

Interpretaci diskursivní teorie práva započneme nástinem těchto předpokladů a objasněním platnosti práva v postmetafyzické situaci (5.1). Diskursivní etika vstupuje do Habermasovy právně politické teorie zvláštním způsobem – právo musí ztělesňovat svébytný kód. Tato svébytnost si vymínila odlišení morální a právní normy a zároveň zásah do obou pravidel (5.2). Koncipování lidských práv přirozeně zahrnuje jejich rozvržení do určitého systému a konkretizaci v nějakém katalogu. Nadto je také potřeba specifikovat různé typy autonomie (5.3). Lidská práva byla formulována jako univerzální. Univerzalitu, jejich definiční znak, jim Habermas připisuje od počátku, avšak teprve v rámci jeho kosmopolitismu tento aspekt získává vyhraněnou podobu (5.4). Ačkoliv univerzalita náleží k Habermasovu kosmopolitnímu projektu, vyznačuje se obecným konceptuálním dosahem.

Diskursivní teorii práva tu pochopitelně nebudeme reprodukovat vcelku – půjde nám pouze o její jádro: individuální oprávnění a jeho odůvodnění, tedy formulaci pojmu lidských (či základních) práv. Institucionální dimenze politického řádu anebo Habermasovy exkurzy do dějin idejí (zejména Hobbes, Kant a Rousseau) pro tuto formulaci nejsou nezbytné.

³³² Habermas, J.: *Between Facts and Norms*, s. 3. – Právní pozitivismus artikuluje objektivní pojem práva – prius má právní řád, z něhož je teprve odvozeno právo subjektu; srov. Windscheidovo pojetí: „Právo je moc či pravidlo vůle udělené právním řádem.“ Tamtéž, s. 85.

5.1. Funkce a platnost práva v posttradiční společnosti

5.1.1. Sociální integrace posttradičních společností

Jak integrovat fatálně rozdrobenou moderní společnost, jejíž faktická heterogenizace rozklížila všechny formy substanciální identity? Lebenswelt byl důsledně odnaturalizován, tradice či „silné instituce“ (typu náboženství) se rozpadly a k dispozici již není žádný mimosvětový zdroj, který by umožňoval jejich obnovení. Tyto instituce směřovaly *facticitu s platností* – facticita a platnost jsou tedy nenávratně odděleny; neexistuje žádný pramen, jenž by poskytl celistvé neprocedurální založení platnosti a v důsledku toho vedl k opětovnému ztotožnění obou sfér. Habermasova interpretace výchozích sociálních podmínek demokratického právního státu coby ryzí heterogenity implikuje odmítnutí homogenity (homogenního subjektu lidu) jakožto předpokladu demokracie a vůbec obraz společnosti jako jakékoliv totality.

Pakliže fragmentarizované moderní společnosti nemohou být scelovány zvnějšku, prostřednictvím nějaké transcendentní fundace, musí se zdroj jejich sociální integrace nalézat v nich samých – jediným médiem, které v postmetafyzické situaci zbývá (anebo je právo postmetafyzické situace), je *komunikativní jednání*. Řekli jsme, že součástí výchozích podmínek je oddělení facticity a platnosti. Toto oddělení má podobu napětí a představuje nanejvýš dramatický fakt. „Výbušná tenze mezi facticitou [tzn. sociální skutečností] a platností“ je totiž základní strukturní znak řeči (řečového aktu), z níž se přenáší do lebensweltu. Neustále přítomný mechanismus ideality (univerzálních platnostních nároků) permanentně podrývá společenské status quo. V postmetafyzické situaci je sociální řád setrvale vtahován do turbulencí rozumu, tedy podrobován nároku na zdůvodnění, a to ho zákonitě činí *bytošně* nestabilním.

Nesouhlas je spojen s dvojí kontingencí, vetknutou do komunikativního jednání: „Dvojí kontingence, již musí vstřebat každá interakce, přijímá zvláště riskantní formu v případě komunikativního jednání, totiž stálé riziko nesouhlasu vestavěné do mechanismu dosahování porozumění, v němž jsou náklady disensu z hlediska koordinace jednání vcelku vysoké.“³³³

³³³ Tamtéž, s. 21.

Destabilizující nesouhlas ovšem vyžaduje hlubší založení, obzvláště ve světle naturalizovaného common sensu, který je i tentokrát prezentován jako významný stabilizační faktor. Problematizující dotazování potřebuje účinnou sílu, jež by ho rozhýbávala – tato síla je nalezena ve „stálém pobouření v důsledku zkušenosti a rozporu, kontingence a kritiky“.³³⁴ Nevymíná si však rozum nějakou fólií, přes níž by mohla být skutečnost čtena? Zkušenost (rozpor atd.) není nadána svébytnou subverzivní mocí, ale musí být sémanticky filtrována. Podle Habermase je rozrušujícím principem univerzalita, která je inherentní racionalitě jako takové – nesouhlas je odsáván fakticitou common sensu, již ovšem podrývá idealita řeči, kladoucí závažnou legitimizační výzvu jistotám lebensweltu. Ani komunikativní racionalita tu nicméně nepostačuje. Racionalitě není imanentní morální univerzalismus, neimplikuje jeho obsahy. Sémantický filtr ve skutečnosti tvoří moderní sebeporozumění, injektované samotné postmetafyzické situaci.

Komunikativní racionalita sice podle Habermase představuje výhradní médium sociální integrace decentrovaného lebensweltu, který čelí setrvalé hrozbě rozvratu, avšak tato integrace komunikanty „přetěžuje“; komunikativní jednání je příliš slabé – a jako jeho výztuž se nabízí právo. Habermas před svým „právním obratem“ (Höffe) chápal právo dvojím způsobem: jako „instituci“ („systém jednání“), jež je ukotvena v lebensweltu, a „prostředek organizace“, který slouží „byrokratizaci“ a „monetarizaci“. Juridifikace fungovala jako mechanismus kolonizace v kontextu welfare státu, jehož legitimitu podemílala.³³⁵ Toto pojetí se zdá srozumitelné: je to právě právo, mimo jiné tažené univerzalizací životních podmínek, emancipací, zajišťováním bezpečí, péče apod., co hmatatelně intervnuje do života jednotlivců. Svou politickou teorii ovšem Habermas formuluje již jako právní. Dominantním médiem integrace se stává právo, které je schopno obsáhnout její sociální i systémovou podobu (srov. s. 88). Právo je vybaveno donucující mocí, dokáže vstřebat solidaritu komunikativního jednání (překlenout „mezeru v solidaritě“) a může vykonávat stabilizační a organizační funkce, včetně ustavení, regulace a *podřízení* systémů. Dimenze regulace a organizace se přitom proměňuje v přirozenou součást komplexních společností.

³³⁴ Tamtéž, s. 22. [Citace pozměněna dle 4. něm. vyd.]

³³⁵ Velek, J.: Jürgen Habermas a utopie věčného míru. *Filosofický časopis* 52, č. 2 (2004), s. 232, 236.

5.1.2. Právo mezi fakticitou a platností

Také právu je imanentní tenze mezi fakticitou a platností. Tento základní strukturální znak řečového aktu (komunikativní racionality) tu nabývá tří podob: (1) napětí mezi pozitivitou a legitimitou, (2) napětí mezi soukromou a veřejnou autonomií a (3) napětí mezi donucující mocí a oprávněnou vládou.³³⁶ Napětí ovšem do práva nevstupuje odněkud zvnějšku – zdroj platnosti (legitimity) leží v samotné fakticitě (legalitě).

Habermas operuje s moderní kategorií práva, která odlišuje „ius“ od „lex“ a pojem práva předsouvá toliko negativní, z práva odvozené povinnosti. Centrem moderního práva je právní subjekt, jehož existence byla odůvodňována především ve spojení s racionální přirozeností, *recta ratio* člověka. V etických koncepcích moderny se přirozené oprávnění následně stává ospravedlňující bází pozitivního práva. Toto oprávnění je nejprve strukturováno (život, svoboda, statky) a teprve u Kanta (v podstatě posledního *iusnaturalisty*) získává podobu nerozlišené svobody (viz kap. 2).

Právě právní subjekt představuje *locus* fakticity i platnosti. Řekli jsme, že norma se vyznačuje dvěma aspekty: (racionálním) přesvědčením a sankcí. Obě dimenze se dokonale ukazují v právu – Habermas po vzoru Kanta pojímá legalitu jako zdvojenou: pozitivní *donucující* zákony (zakládající účelověracionální jednání) vyjadřují „univerzální zákon svobody“ (zakládající jednání „z úcty k zákonu“). *Logice* moderního práva je tedy vlastní *legimita* rostoucí ze svobody.

Kant učinil svobodu substrátem všeho práva. Habermas po tomto motivu sahá, protože Kanta chápe jako prvního *iusnaturalistu*, který se odpoutal od pojetí práva jako *dominia* a svobodu neusouvztažňuje se *sumárem* vnitřních sil jednotlivce. Konstituce abstraktního právního subjektu naopak vyžaduje zajištění univerzálních symetrických vztahů vzájemného uznání. Princip vnější svobody je zakomponován do samotné legality jakožto osobní autonomie svobodné libovůle. Tato osobní autonomie ovšem koření v neosobní autonomii „čisté vůle“, tedy v *esencialistickém* lidství (činící z individua právní subjekt). Habermas naproti tomu považuje antropologický zřetel za nadbytečný, či spíše regresivní a nadto nedisponuje žádným pojetím lidské bytosti. Norma neodkazuje k (médiu práva vnější) esenci člověka (už Kantovo právo se vyznačuje svou vlastní logikou, domněle nezávislou na morálce), nýbrž je podrobována

otázce *racionální akceptovatelnosti*, která představuje důsledek postmetafyzického falibilismu. Kritériem její platnosti, dotazování a posuzování, je *svoboda*, jež tvoří *inherentní* konstantu moderního práva, takřkajíc srdce právního subjektu.

Svoboda, zajištění svobody, je vnitřním legitimizačním principem, který umožňuje poslouchat „z úcty k zákonu“. Kantovo lidské právo na svobodu Habermas interpretuje jako „*právo na největší možnou míru rovné individuální svobody [Handlungsfreiheiten]*“³³⁷ a připisuje mu *vykonavatelnost* (Einklagbarkeit; actionability). Jelikož právo (kromě „systému vědění“) ztělesňuje „systém jednání“, vyžaduje vymahatelnost a použitelnost, jednoduše „realnost“.

Právní norma (v širším smyslu) – racionálně akceptovatelná sub specie *svobody* – je tedy principiálně *otevřená*. Odkud však pramení tato základní otevřenost, vetknutá do „největší možné míry svobody“, jestliže Kantův kvalitativní pojem svobody (jakož i „úcty k zákonu“) je založen ve sdílené morální přirozenosti a ve sféře práva se uskutečňuje neteleologicky a negativně, ve vztahu jedné vůle k jiným vůlím, přesněji v jejich rovnoměrném vzájemném donucování?

Habermas uplatňuje kvantitativní pojem svobody, který odkazuje ke „svobodě moderních“ (v Hobbesově podání). Svoboda je facultas, moc užít svou vůli, tedy jednat podle vlastní vůle, dle Hobbese „zproštění ode všech vnějších překážek“ – včetně reglementace právem. Linie kvantitativní svobody ovšem není neproblematická: teze „tím více mám svobody (oprávnění), čím méně je zákona“ je protismyslná prizmatem práva (ve vlastní logice práva je jeho zrušení) a teze „tím více poslouchám z úcty k zákonu, čím méně je zákona (překážek vůle)“ je paradoxní sama o sobě. Podobně: norma *N* je racionálně akceptovatelná (legitimní) tehdy, zajišťuje-li svobodu, respektive její růst. Norma je sice prvotně restrikcí (příkazem nebo zákazem), avšak současně vůli zbavuje překážek. Odstiňme: například podle Ernsta Tugendhata si norma žádá odůvodnění proto, že *omezuje* svobodu jednotlivce. Tomuto paradoxu se nelze vyhnout poukazem na rozdíl mezi řádem práva a řádem morálky, tedy na různý charakter povinnosti. Pouze negativní pojem povinnosti totiž není pro otázku restriktivního charakteru normy směrodatný; srovnejme opakovaně zmiňované „mlčení zákona“ –

³³⁶ Srov. Höffe, O.: Between Facts and Norms. *Mind* 109, č. 435 (2000), s. 610.

³³⁷ Habermas, J.: *Between Facts and Norms*, s. 399.

úhelný je tu zjevně zákon.³³⁸ Hobbesova mechanisticky pojatá svoboda vyjadřuje svobodu individua v přirozeném stavu.

Teze maxima svobody je u Habermase prvoplánově nevztahová, tzn. neupírá se na horizontální vztah mezi vůlemi.³³⁹ Habermasův kvantitativní pojem svobody, zvláště pro svou cílovost, odkazuje za právo.

Definičním znakem svobody, imanentní právu, je dále rovnost a reálnost (vymahatelnost a použitelnost). Tato teze je odůvodňována vymezením práva jako „systému jednání“, tedy opět svobodou jako *facultas*. Uvedené pojetí je ovšem zbaveno partikularismu „meritokratické diference“, jednoznačně vyslovené také u Kanta. Podle Hobbese je příznačně svobodný ten, „komu nic nepřekáží dělati, co by chtěl, s věcmi, na které stačí jeho síly i důvtip“.³⁴⁰ Habermas vlastní síly (síly a důvtip) škrtá – „moc jedince podle vlastních sil uplatnit svou vůli“ se mění v „moc jedince uplatnit svou vůli“. Zatímco vymahatelnost náleží ke smyslu práva (srov. Grotiovo *ius perfectum* s. 25), rovná použitelnost, mající silný pozitivní náboj, již nevyhnutelně vede k otázce po podstatnějších předpokladech, nacházejících se vně moderního pojmu práva (srov. odd. 2.1). Pakliže se po nich tedy budeme ptát? Odpověď nalezneme v postmetafyzické situaci. Postmetafyzickou svobodu zásadně ztělesňuje moderní sebeporozumění, výsledek postmetafyzické situace, který se radikalizuje v důsledku prohlubování jejích – totiž svých vlastních – premis (srov. s. 94). Moderní sebeporozumění v sobě mísí kvantitativní i kvalitativní, negativní i pozitivní pojetí svobody. Vrcholnou závažnost má fundamentální *neospravedlnitelnost* jakýchkoliv *partikularit* (a partikularismu).³⁴¹

Myšlenka maximalizace individuální svobody může být u Habermase překvapivá, a to prizmatem atomizace, která se právu běžně připisuje. Atomizace však představuje výsledek pouhé privatistické účelové racionality, jíž bývá právo ponecháno. Právě účelová racionalita, jež k soukromé autonomii přirozeně náleží, musí být utlumena.

³³⁸ Hobbes, T.: *Leviathan*, s. 240.

³³⁹ Srov. Berlinovo „kde leží oblast, v níž subjekt [...] má nebo měl by mít možnost činit, co umí, nebo být, čím umí, bez zasahování ze strany ostatních...“ Berlin, I.: Dva pojmy svobody, s. 218.

³⁴⁰ Hobbes, T.: *Leviathan*, s. 238–239.

³⁴¹ Racionální morálka strhává vše do antipartikularistického „víru problematizace“. Srov.: „Deontologická postkonvenční morálka zaujímá kritický přístup, který odmítá všechny kvazipřirozené, získané orientace jednání, zaštitěné institucemi a motivačně zakotvené prostřednictvím vzorců socializace.“ Habermas, J.: *Between Facts and Norms*, s. 113.

„Úcta k zákonu“, rozuměj svoboda, vnitřně daná právu, je opozitem účelové racionality; právo se nemůže a priori omezit pouze na řád instrumentálních kalkulací právních subjektů. Na tuto protichůdnost ovšem poukazuje již intersubjektivistický pojem racionální akceptovatelnosti. Habermas pokračuje: zabezpečení univerzálních symetrických vztahů vzájemného uznání mezi anonymními a abstraktními právními subjekty plodí solidaritu. Uznání, fakt komunikativního užívání jazyka, uzavírá onu „mezeru v solidaritě“, překlenutelnou výhradně prostřednictvím komunikativního jednání. Modem vivendi právního subjektu tedy není obvyklá oddělenost. Vysvětlení je zřejmé: osobní identita závisí na komunikativním zespolečenštění, a proto se jedna osoba nemůže vztahovat ke svobodě druhé osoby jen *negativně*, skrze právní ohraničení vlastního prostoru.³⁴² Účelový „atomistický koncept osoby“, jenž individuům dovoluje práva *vlastnit*, je vykázan sociálním konceptem (právní) osoby, který jedincům naopak „nepřátelský“ posesivismus – vzájemné stavění svých práv proti sobě – zapovídá.

Intersubjektivní vztahy uznání, jež jsou podstatou Habermasova teoretického úsilí, jakož i racionální akceptovatelnost normy jednoduše vyžadují komunikativní proceduru a vyjasňování restrikcí uvalovaných na jednání v kolektivním diskursu. Pouze participativní procedura zakládá podmínky postfundacionalistického falibilismu, tj. veřejný tok informací, témat, důvodů atd.³⁴³ Diskurs musí být plně inkluzivní – důvod je zjevný: inkluzivitu si nevymínají pouze nevyhnutelné a univerzální předpoklady řeči, a tedy také diskursu, ale i situovanost individuů ve zcela fragmentárním sociálním světě, který každému vtiskává jeho vlastní „interpretativní rámec“ (viz s. 113). Tento „interpretativní rámec“ jednotlivce vybavuje výhradním přístupem k poznání jeho zájmů a potřeb či vlastním porozuměním světu, jejichž faktická artikulace teprve umožňuje adekvátní zajištění individuální svobody.

Bod, ve kterém se stýká právo s řečí, jež nese princip uznání (tedy s komunikativním jednáním), ztělesňuje participační *zákonodárny akt*, jehož obecným výrazem je koncept reálného *autorství*: adresáti práva jsou zároveň jeho tvůrci, osoba je zdroj (subjekt) i cíl (objekt) práva. Toto autorství integruje dvě části, myšlené rekurzivně: soukromou a veřejnou autonomii. Veřejná autonomie je odvozena ze

³⁴² Habermas, J.: *The Inclusion of the Other*, s. 101.

³⁴³ Např. tamtéž, s. 36n.

soukromé autonomie – která je zase podmíněna *veřejnou autonomií*. Médium práva (čili logika intersubjektivistické reformulace právního subjektu) je charakteristické principiální dialektičností: výkon veřejné autonomie je podmíněn *rovnou* soukromou autonomií, jež zaručuje nezávislost (rozuměj maximum svobody) – tato rovná soukromá autonomie je ovšem současně podmíněna výkonem veřejné autonomie.³⁴⁴

Diskursivní teorie práva pretenduje na překonání aporie soukromé a veřejné autonomie prostřednictvím jejich vzájemného vnitřního podmínění, ve smazání konfliktu mezi principem „rule of law“ („morálního“ liberalismu) a principem suverenity lidu či demokracie („etického“ republikanismu), který zatěžuje moderní politické myšlení Západu. Právě idea *právního* společenství svobodných a rovných občanů, jež se *konstituuje samo*, se vyhýbá omylům liberalismu i republikanismu: lidská práva zde nepředstavují apriorní „boční meze“ uvalené na autonomní vůli suveréna ani jen prostředek ustavení soukromých práv; principu suverenity je zase zapovězeno podřít soukromou autonomii lidové svrchovanosti. Právo se tu v rámci své reflexivnosti aplikuje samo na sebe a oba principy se vzájemně vysvětlují. Takto pojaté médium práva se může stát prostředkem sociální integrace (namísto pouhé stabilizace), jež potenciálně destabilizační diskurs („anarchickou, nespoutanou komunikativní svobodu“) proměňuje ve „státotvorný“ (či spíše „právo tvorný“) mechanismus racionálního utváření politického mínění a vůle.³⁴⁵

Habermasův argument má tedy následující strukturu:

- (1) S odkouzlením světa se od sebe oddělily fakticita a platnost.
- (2) V kontextu postmetafyzického falibilismu je vše podrobováno nároku na platnost a každá norma svou platnost čerpá z racionální akceptovatelnosti.
- (3) Principem moderního práva, „systému jednání“, je individuální svoboda, oprávnění.
- (4) Modernímu právu jsou inherentní dvě složky: účelově racionální složka (pozitivita, tj. donucování) a složka „úcty k zákonu“ (legitimita).
- (5) Mechanismem legitimacy práva (právní normy) je racionální akceptovatelnost.
- (6) Kritériem racionální akceptovatelnosti je svoboda.
- (7) Ve světle práva jako „systému jednání“ a nároků moderního sebeporozumění se svoboda artikuluje jako maximalizace rovné vykonatelné svobody individua.

³⁴⁴ Např. Habermas, J.: K legitimizaci prostřednictvím lidských práv. In: Hrubec, M. (ed.): *Interkulturní dialog o lidských právech*, s. 119.

³⁴⁵ Např. Habermas, J.: *Between Facts and Norms*, s. 186.

- (8) Racionální akceptovatelnost normy, způsob konstituce osobní identity a absolutní fragmentárnost sociálního světa si vymínají inkluzivní komunikativní jednání.
- (9) Legitimita práva vzniká teprve v kolektivním diskursu (není dána a priori).
- (10) Otázka legitimacy se přesouvá na rovinu zákonodárského aktu.
- (11) Zákonodárský proces je místem ukazování a dotazování legitimacy a jádrem sociální integrace.

Předpokladem legitimního zákonodárství je konstituce *dobrovolného právního společenství* osob, jež se navzájem uznávají jako svobodné a rovné a komunikativně praktikují sebeurčení: „... legitimní právo se reprodukuje pouze ve formách konstitučně regulované cirkulace moci, která by měla být vyživována komunikací nerozvrácené veřejné sféry, jež koření v jádru soukromých sfér nerozrušeného lebensweltu via síť občanské společnosti.“³⁴⁶

5.2. Přednost práva před morálkou

Diskursivní teorie práva tedy integrací dvou fundamentálních principů sceluje pojem lidských práv. Tento, Habermasem běžně užívaný termín ovšem není zcela neproblematický. Nenormativní uchopení, oproštěné od antropologických předpokladů, údajně „lidským“ právům vtiskává status pouhých „základních“ práv, která jakožto členská práva dostatečně nezohledňují znak univerzality.³⁴⁷ Avšak toto morální „vyprázdnění“ má svůj zvláštní smysl. Lidská práva musejí ztělesňovat především právní, a nikoliv morální koncept. Habermas odmítá vyhradit právu jeho typickou prostřední pozici mezi morálkou a politikou, která ho činí závislým na koncepci morálního subjektu a jeho *a priori* nalézáných právech. Chybné smísení lidských a morálních práv, třebaže se formou ani obsahem neshodují, je způsobeno konceptem platnosti (tj. formální podobností) – morálce i právu (určité oblasti práva) náleží univerzalita. Toto oddělování je pochopitelné: Habermas se chce vyhnout reziduím lidské podstaty, jež využívá při problematizaci jiných teorií coby jejich nedotázaný a neobhájený předpoklad. Sám nedisponuje žádnou koncepcí subjektu, jemuž nadto přisuzuje privatismus, a antropologizující řeč o morální osobě by ho stáhla zpět k

³⁴⁶ Tamtéž, s. 408.

³⁴⁷ Höffe, O.: *Between Facts and Norms*, s. 612.

esencialistickým tvrzením o člověku. Habermas navíc aspiruje na komplexní a realistickou teorii politiky, jíž morálka svým úzkým základem dost dobře nevyhovuje.

Oddělení morálky a práva má však ještě jeden význam: vyvrácení nařčení z moralizace politiky. Diskursivní etika byla podrobena kritice za predeterminaci morálky politikou a směřování morální a politické spravedlnosti. Ačkoliv nárok na uznání (Habermasův centrální pojem) údajně vysvětluje tíhnutí k normativnímu přetížení v politické kultuře rozvinutých společností (tj. existenciálnímu zatížení a moralizaci veřejných témat),³⁴⁸ moralizaci politiky Habermas vposledku spojuje s řečí o dobru (tzn. s „etizováním“ politiky) a obrací ji vůči komunitarismu. Zvláštní aktuálnosti ovšem tato námitka nabývá v souvislosti s „mezinárodnem“, tedy také kosmopolitismem – s výrazně schmittovsky laděnou kritikou světoobčanské politiky lidských práv jakožto moralizace politiky, přesněji kontaminace politiky emocionálním protikladem dobra a zla. Tato kritika se nakonec obrací proti pojmu lidských práv jako takovému.

Pakliže mezi morálkou a právem nepanuje hierarchie (přisuzovaná iusnaturalismu), co je to za vztah, který mezi nimi platí? Habermas hovoří o komplementaritě. Vztah práva k morálce není vztahem totožnosti, nýbrž souladu. Posttradiční morálka již nevytváří fundament proměnlivého občanského práva, třebaže postkonvenční nárok na platnost spojuje morálku i právo – základní práva mohou být ospravedlněna pouze z morálního hlediska, tzn. bez kontaminace vší partikularitou.

Mezi morálkou a právem existuje několik základních rozdílů. Právo: (1) na rovině použití nevyžaduje adresátův normativní vhled, nýbrž si vystačí s účelověrací kalkulací na základě individuálních preferencí; (2) nezabývá se motivací k jednání – neptáme se, zda osoba konala účelově, anebo z „úcty k zákonu“; (3) přisuzuje individuu nezávislost překračující morální autonomii; (4) uděluje primát oprávnění, nikoliv povinnosti; (5) neomezuje se na funkci řešení interpersonálního konfliktu; (6) má odlišnou (ohraňovanou) referenční skupinu (namísto univerzální republiky světoobčanů situovaná společnost občanů); (7) je konstituováno širší škálou důvodů (nikoliv jen Einverständnis).

³⁴⁸ Habermas, J.: *Postmetaphysical Thinking*, s. 188.

Mezi postkonvenční morálkou a právem ovšem existuje také zásadní *podobnost*, totiž naplňování univerzality, jež se odráží ve (1) vzájemném uznání, které právo (i morálka) čerpá z komunikativního jednání; (2) obecnosti (anonymitě adresátů) a rovnosti před zákonem (vylučující diskriminaci i privilegia); (3) principiální totožnosti mezi (ústavou fixovaným) „systémem práv“ (viz s. 135–136) a celkem legislativy, která musí představovat jejich uskutečnění a rozvedení.

5.2.1. Pravidlo diskursu a pravidlo univerzalizace

Diskursivní teorie práva si vymínila zpětné podřízení základních konceptů politiky. Tato supremace, jejíž osu tvoří vědomí, že účelová racionalita už nemůže být přísně oddělena od komunikativní racionality, zasahuje do pojetí řečových aktů i diskursivní etiky – interpretace pravidel (D) a (U) se podřizuje logice politiky.

Zatímco pravidlo (U) mělo dříve jednoznačně přednost před pravidlem (D), v knize *Faktizität und Geltung* Habermas tvrdí, že dříve mezi nimi dostatečně nerozlišoval, a pořadí obou pravidel obrací: pravidlo (U) je podřazeno pod pravidlo (D), jehož podstatou je nyní pouze *nestrannost* – ospravedlnění norem vyžaduje *nestrannost*, plynoucí ze symetrických vztahů uznání, a nikoliv univerzalitu.³⁴⁹

Pravidlo (D) do sebe pojímá partikularitu pragmatického a etického užívání praktického rozumu, totiž (dříve nepředstavitelné) účelověracionální jednání a jednání zaměřené na dobro – tedy přesně v souladu s komplexností právní normy:

Pravidlo diskursu (D): „Platné jsou právě ty normy jednání, s nimiž by mohli souhlasit všichni potenciálně ovlivnění jakožto účastníci racionálního diskursu.“³⁵⁰

Pravidlo univerzalizace (U): „Norma je platná, když předvídatelné důsledky a vedlejší účinky jejího obecného dodržování dopadající na zájmy a hodnotové orientace *každého individua* mohou být *společně* akceptovány *všemi* dotčenými bez donucení.“³⁵¹

Pravidlo (U), jež i nadále představuje pravidlo, které platí pro dílčí tematickou oblast morálky, je kontaminováno zájmem odstíněným od hodnoty, tedy účelovým zájmem,

³⁴⁹ Habermas, J.: *Between Facts and Norms*, s. 108–109.

³⁵⁰ Tamtéž, s. 107; podobně v *The Inclusion of the Other*, s. 41.

rozuměj pragmatickým užíváním rozumu. V souboru *Einbeziehung des anderen* Habermas objasňuje, že pravidlo (U) je inspirováno pravidlem (D), ale zpočátku to je pouhý abduktivní návrh. Pragmatické a etické důvody v diskursu mají bránit marginalizaci nějakého sebeporozumění a světového názoru. Toto vysvětlení *stále* náleží do řádu morálky. Pravidlo (U) je dále odvozeno z implicitního obsahu univerzálních předpokladů argumentace (srov. odd. 4.3.2).³⁵² Habermasova komplexní definice pravidla (U) závažně narušuje logiku morálky; toto narušení je součástí subjektivizace (fragmentarizace) z podstaty intersubjektivního předporozumění. Zpětné přehodnocení diskursivní etiky má tedy podobné účinky jako zásah do koncepce řečového aktu, vedený „vyjasňováním racionality“.

Pravidlo (D) získává svůj politický výraz v *principu demokracie*, jenž spojuje „právní formu“ („právní kód“) s diskursem a definuje *právní normy*: „... pouze ty zákony si smějí nárokovat legitimitu, které se mohou setkat se souhlasem všech právních sdruženeců [Rechtsgenossen] v diskursním zákonodárném procesu, který byl pro změnu právně konstituován.“³⁵³

5.2.2. Právní norma

Právní norma je komplexnější. Zatímco morální norma nasává svou materii z každodennosti, ve které je také naturalizována, právní norma se vyznačuje umělostí. Nereguluje konflikt mezi „přirozenými osobami“, jež ohraničuje určitá životní historie, nýbrž mezi nekonkrétními právními subjekty. Právní normy jsou na rozdíl od morálních norem schopny institucionalizovat – nadto dobrovolný – závazek a disponují zvláštní reflexivností (aplikovatelností na sebe sama). Kvůli mísení odlišných racionalit, heteronomii pragmatického a etického užívání rozumu, jakož i v důsledku zahrnutí svou povahou teleologických nahodilostí, které povstávají z kontextu legislativního a

³⁵¹ Habermas, J.: *The Inclusion of the Other*, s. 42.

³⁵² Tamtéž, s. 42nn.

³⁵³ Habermas, J.: *Between Facts and Norms*, s. 110. – „... nur die juristischen Gesetze legitime Geltung beanspruchen dürfen, die in einem ihrerseits rechtlich verfassten diskursiven Rechtsetzungsprozess die Zustimmung aller Rechtsgenossen finden können.“ Habermas, J.: *Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main 1994, s. 141.

politického procesu, však vykazují nižší míru abstraktnosti. Úroveň konstruovanosti právních norem je ovšem vyšší, třebaže ani morální normy nejsou pouze odhalovány.³⁵⁴

Podobně jako Kant, i Habermas podmiňuje moralitu legalitou. Morálka ztělesňuje především vědění, a nikoliv „systém jednání“. Právě právo jí v několikerém smyslu dodává na účinnosti. Nejdůležitější jsou v tomto ohledu dva aspekty: odstraňování kognitivní a motivační neurčitosti. „Motivační neurčitost“, podobající se akrasii, je zřejmá (morálka není vymahatelná a zakládá se pouze na slabě motivujících dobrých důvodech) – pozoruhodnější je „kognitivní neurčitost“: problematika odůvodnění i aplikace v komplexních případech často přetěžuje analytické schopnosti individua, a proto si vymíňuje právo s jeho institucionálními mechanismy zákonodárce a soudce.³⁵⁵

Komplexnost normy se zrcadlí v integraci různých druhů zdůvodnění, lépe řečeno druhů odpovídajících rozličnosti praktického užívání rozumu: pragmatickému, jemuž přísluší účelová racionalita a jehož výsledkem je vyjednaný konsensus³⁵⁶ (Vereinbarung); etickému, jež pojednává o dobru (hodnotách) a jehož výstupem je konsensus (Konsens), a morálnímu, které traktuje spravedlnost a rozhoduje na základě racionálně motivované shody, čili pro všechny stejných důvodů (Einverständnis). Různorodou argumentaci nicméně tmelí egalitarismus.³⁵⁷

Politika tedy zahrnuje všechny základní typy diskursů; vzniká však otázka jejich oddělenosti. Podle Baynese se druhy diskursů u Habermase překrývají: „... v praxi bude jen málokdy možné ostře odlišit morální rozpravy od eticko-politických nebo eticko-existenciálních rozprav o dobru.“³⁵⁸ A toto promíchání způsobuje, že spravedlnosti náleží pouze evidentní, a nikoliv absolutní nárok před dobrem.³⁵⁹

³⁵⁴ Habermas, J.: *Between Facts and Norms*, s. 156.

³⁵⁵ K dalším funkcím práva náleží: tvorba „systému zodpovědnosti“ (právní status organizované pozitivní povinnosti typu rozvojová pomoc apod.); (re)konstrukce institucí (právní redefinice delegitimizovaných institucí anebo tvorba nových institucí, uspokojujících *rostoucí potřebu regulace a organizace* komplexních společností). Tamtéž, s. 116nn.

³⁵⁶ Vyjednávání je založeno na několika kritériích: (1) dohoda je výhodnější než absence dohody; (2) vyloučení černých pasažérů; (3) žádná strana nesmí vykázat vyšší náklady než výnosy. Tamtéž, s. 166. – Vyjednaná dohoda je založena na různých důvodech, zahrnuje strategické interakce (perlokuce) či partikularitu zájmů. Pravidlo (D) je aplikováno pouze nepřímo – vstupuje do vyjednávání prostřednictvím *férovosti* (zohledňující mocenskou rovnováhu aktérů, rovnou reprezentaci všech zasažených či rovné vážení všech relevantních zájmů a hodnot). Tamtéž, s. 160n.

³⁵⁷ Tamtéž, s. 180–181.

³⁵⁸ Baynes, K.: Svoboda a uznání u Hegela a Habermase, s. 293–294.

³⁵⁹ Tamtéž, s. 294.

Zahrnutí eticko-politického diskursu umožňuje integrovat (racionalizovaný) republikánsko-komunitaristický motiv, jehož smysl tkví v reflektované péči o autentickou kolektivní identitu společnosti.³⁶⁰ Tento diskurs má ale také kanalizovat potřebu exprese či estetiky v politice, jejímž exponentem je údajně fašismus, úspěšně reprezentovaný Schmittovým pojmem politična.

Habermas se chce vyhnout tvorbě homogenní kolektivní identity, která by byla falešnou „univerzalizací“ některé dílčí skupinové identity, a to v kontextu postmetafyzické nehierarchizovatelnosti lebensweltů a rovného zájmu všech členů o sobě.³⁶¹ Preference nějakého dobra (způsobu života) by narušila vztah rovného uznání, jehož zabezpečení si vymínjuje legitimita práva, neboť k ochraně individua náleží i ochrana jeho identity, přesněji podmínek jejího utváření.³⁶² Heteronomie, která právu přísluší, nadto nesmí právo zcela pohlit. Zapovězeným příkladem je Schmittův „konkrétní řád“, který ruší napětí mezi fakticitou a platností či rozdíl mezi (abstraktním) právem a (konkrétní) politikou.³⁶³ Konstituce kolektivního „my“ proto individuální identitu spíše jen doplňuje.

5.3. Systém lidských práv

Habermas předkládá takzvanou logickou (nikoliv normativní či epistemickou) genezi práv, jež se odehrává ve zvláštním vakuu. Tato geneze nezahrnuje žádné substanciální podmínky (dílčí komunitu disponující sdílenou identitou) ani existenci politické moci.³⁶⁴ „Systém práv“ se rodí z protnutí dvou složek principu demokracie, který nelze převést na „právní formu“ ani pravidlo diskursu – tedy ze spojení soukromé a veřejné autonomie.³⁶⁵ Tato logická, dialekticky chápaná geneze se rovná ustavení právního společenství – „asociace svobodných a rovných právních sdruženců“ – aktem vzájemného udělení práv.

³⁶⁰ Etická tematika zahrnuje například ekologii, kontrolu dopravy či městské plánování. Habermas, J.: *Between Facts and Norms*, s. 165.

³⁶¹ Tamtéž, s. 167.

³⁶² Habermas, J.: *The Inclusion of the Other*, s. 139.

³⁶³ Habermas, J.: *Between Facts and Norms*, s. 152–153; Boje o uznání v demokratickém právním státě, s. 137. – Konkrétnost práva je dána jeho obsahem, vymahatelností a způsobem uzákoňování.

³⁶⁴ Např. Habermas, J.: *Between Facts and Norms*, s. 132.

³⁶⁵ Tamtéž, s. 128.

Onen akt se řídí očekávatelnými měřítky: všeobecností a rovností – předpokladem obou kritérií je napětí mezi fakticitou a platností. Tato základní strukturní tenze (řeči, rozumu i práva) určuje podobu právního subjektu, jehož zasaženost nerovností (partikularismem), či spíše faktickou nerovností vyvolává nesouhlas. Při konstituci systému práv osoby kladou fundamentální otázku: „Jaká práva si musí občané vzájemně udělovat, jestliže se rozhodnou konstituovat se jako dobrovolná asociace právních sdruženčů a legitimně regulovat své společné soužití prostředky pozitivního práva?“³⁶⁶ Její konkrétní zodpovězení je vždy situované: neexistuje nějaký transcendentální (ahistorický) systém práv – právě to z ústavy činí stále znovu a znovu racionálně přisvojovaný historický projekt.³⁶⁷

Habermasova logická rekonstrukce systému práv obsahuje pět navzájem provázaných obecných kategorií.³⁶⁸ První tři kategorie práv se dotýkají konstituce právního kódu (tedy právního subjektu). Tato práva, jež vznikají aplikací pravidla diskursu („politicky autonomní vyhotovení“) na právo a vtiskávají právu jeho racionalitu, ještě nemají svůj tradiční liberální smysl veřejných práv vůči státu, neboť osoby operují v imaginárním „bezstátí“.

(1) Základní práva na největší možnou míru rovných individuálních svobod (fundamentální právo spjaté se soukromou autonomií).

Z toho vyplývají:

(2) Základní práva plynoucí ze členství v dobrovolné asociaci právních sdruženčů.

(3) Základní práva, jež přímo vyplývají z *vykonatelnosti* práv a *právní ochrany* jedince.

Čtvrtou kategorií (de facto politických) práv vzniká „status svobodných a rovných aktivních občanů“, který vyjadřuje reflexivnost práva (jeho aplikovatelnost na sebe sama). Na jeho základě mohou občané upravovat svůj materiální právní status, tedy přetvářet svou soukromou a veřejnou autonomii.

(4) Základní práva na rovné příležitosti participovat v procesu tvorby vůle a mínění.

³⁶⁶ Tamtéž, s. 453; srov. též K legitimizaci prostřednictvím lidských práv, s. 17.

³⁶⁷ Habermas, J.: Boje o uznání v demokratickém právním státě, s. 122.

³⁶⁸ Viz Habermas, J.: *Between Facts and Norms*, s. 122–123.

Všechny čtyři kategorie (nazývané jednotně občanskými právy a odpovídající tradičním občanským a politickým právům) jsou *absolutní*. Implikují však ještě pátou – relativní a instrumentální – kategorii práv, jež vymezuje sociální nároky. Tato kategorie je předpokladem *rovných příležitostí realizovat* předchozí čtyři kategorie a zároveň zrychluje uplatňování principu demokracie:

(5) Základní práva na zaopatření životních podmínek, které jsou chráněny sociálně, technologicky a ekologicky.

Ačkoliv byla vznesena námitka, že v důsledku své abstraktnosti nemůže diskursivní teorie práva patřičně přispět ke konkrétním ústavním debatám (např. o právu na soukromí)³⁶⁹, její abstraktnost má svůj zvláštní smysl. První tři kategorie práv, připodobněné k „právním principům“, jež rámuje tvorbu konstituce, slouží jako (zásadně) nenasycený kvaziznak („ungesättigte Platzhalter“), který jednak vyžaduje konkretizaci v konstitučních aktech a jednak je otevřen novým určitým obsahům a jejich rozvíjení.³⁷⁰ Habermas nechce pojem základních (lidských) práv uzavírat v konkrétních katalozích, které vždy pretendují na definitivnost. Zároveň se domnívá, že z předložených obecných kategorií lze katalog – současný katalog – derivovat. Z druhé kategorie práv, jež se dotýká členství v dobrovolném právním sdružení, respektive z uplatnění pravidla diskursu, plyne právo na vystoupení z oné asociace (emigrace) anebo přistoupení (imigrace) k ní.³⁷¹ Záruka práva, již si vymínuje právní institucionalizace (rozuměj pozitivizace) právního kódu, která zajišťuje potřebnou vymahatelnost práva, zakládá právo na legální spravedlnost (rovný přístup k nezávislým, nestranným a účinným soudům). Tato legální spravedlnost, opět interpretovaná na základě pravidla diskursu, implikuje základní práva spravedlivého procesu (rovnou právní ochranu, rovný nárok na právní slyšení či rovnou aplikaci zákona).

³⁶⁹ Baynes, K.: Democracy and the *Rechtsstaat*: Habermas's *Faktizität und Geltung*. In: White, S. (ed.): *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge 1995, s. 221.

³⁷⁰ Tuto konkretizaci Habermas označuje také jako „pozitivizaci“, která má ovšem širší význam rozvedení obecného principu (či principů) v určitá práva (právo na život apod.), a nikoliv v klasické právní normy (srov. např. „pozitivizaci přirozeného práva“ v raném textu *Naturrecht und Revolution*).

³⁷¹ Podle pozdější statě *Boje o uznání v demokratickém právním státě* (viz též dodatek ke knize *Between Facts and Norms*, s. 565, pozn. 4) není právo na imigraci založeno morálně, tzn. kategoricky, ale vyplývá

Tradiční liberální práva (jmenovitě právo na osobní důstojnost, život, svobodu, tělesnou integritu, svobodu pohybu, svobodnou volbu povolání, vlastnictví, svobodu obydlí atd.) představují výklad „obecného práva na individuální svobody“. Členství v dobrovolné právní asociaci se dále zhmotňuje v zákazu extradice, právu na politický azyl či v materiálním právním statusu (tj. právech a povinnostech občanů). Podobně záruka rovné ochrany a právních opatření se ukazuje v procedurálních zárukách a základních právních standardech, jako je zákaz retroaktivity, dvojího stíhání či ad hoc soudů.

Z obdobné interpretační konkretizace formule „všechna moc pochází z lidu“ jakožto vyjádření veřejné autonomie povstává oprávnění spjaté se smýšlením a participací: svoboda mínění a informací, svoboda shromažďování a sdružování, svoboda přesvědčení, svědomí a náboženského vyznání, oprávnění účastnit se voleb a hlasování, právo na členství v politických stranách a občanských hnutích atd.

Se vznikem státu (exekutivy) pak systém práv (svobody implikované „právem na rovnou svobodu jednání“) získává smysl klasických práv proti státu (administrativní moci).³⁷²

Ústava představuje projekt, jehož „projektivnost“ se takřikajíc živí z otevřenosti – životaschopnost je tu nesena interpretačním rozvíjením. Tento projekt je ovšem etnocentrický, situovaný do evropské konstituční tradice. Především uvedené historické zasazení, spolu se slabostí abstraktního pojetí (slabostí mobilizačního potenciálu i univerzálního závazku) a přílišnou vágností při přechodu od abstraktního systému práv ke konkrétním právům si zdá se vymíňuje určité, nedávno rozpracované teze, spjaté s pojmem lidské důstojnosti (viz odd. 5.4).

5.3.1. Soukromá autonomie

Právní kód je nezbytný: zakládajícího právotvorného procesu se jednotlivci účastní už jako *právní osoby*; výhradně to jim může zajistit nezávislost včetně integrity.³⁷³ Systém

z pozitivní povinnosti společností s určitou historií. Habermas toto právo zakládá na traumatické paměti či neblahém vlivu kapitalistické modernizace, která má své centrum na Západě.

³⁷² Habermas, J.: *Between Facts and Norms*, s. 123–126, 128, 174.

³⁷³ Viz: „... ustavení právního kódu jako takového již implikuje práva svobody, která plodí status právních osob a zaručují jejich integritu.“ Tamtéž, s. 128.

práv nemůže být tvořen jinak než prostřednictvím práva, tzn. právní kód je *předpokladem*, který nemůže být nahrazen ani žádným způsobem narušen. „Svoboda starých“ musí být juridifikována: právo na rovnou participaci plyne ze symetrického *zprávnění* komunikativní svobody.³⁷⁴

Soukromá autonomie je konstituována pojmem svobodného individuálního *jednání*. Právě z vymezení a zaručení prostoru svobodného jednání a osobní integrity pramení *vnitřní hodnota* soukromé autonomie, jež zapovídá její poškozování veřejnou autonomií. Panství zákonů získává smysl coby záruka života a svobody, tvorbou prostoru *jednání*, který má jedinci umožnit sledování jeho životních cílů.

5.3.2. Veřejná autonomie

Veřejná autonomie tkví v komunikativní svobodě, která se pochopitelně zhmotňuje v komunikativním jednání. Její účinné užívání závisí na právní institucionalizaci. Každá osoba musí mít rovnou šanci na „výkon komunikativní svobody zaujmout stanovisko ke kritizovatelným platnostním nárokům“.³⁷⁵ Politické právo jednoduše ztělesňuje „oprávnění veřejně *užívat komunikativní svobodu*“ a rozděluje se do práva komunikace a práva participace. Obě svobody zaručují účast ve všech deliberativních a rozhodovacích procesech, které jsou důležité pro zákonodárny akt. Právo participace vymezuje podmínky, za nichž mohou občané posuzovat legitimitu zákona.

Podobně jako práva soukromé autonomie, i politická práva představují subjektivní práva spjatá s *jednáním*. Habermas neuvažuje homogenní subjekt lidu, identitu lidové vůle ani rozumu schopného odhalit homogenní obecný zájem, nýbrž jednotu zcela proceduralizovaného rozumu. Princip suverenity lidu je pochopen jako odvození vší politické moci z komunikativní moci občanů.³⁷⁶ Třebaže veřejná autonomie diktuje povinnost pečovat o obecné blaho, soukromá autonomie tuto povinnost rozleptává svou logikou osobní svobody. Účast v diskursu závisí na dobrovolném rozhodnutí osoby. Jedinec se může stáhnout z procesu hledání obecného blaha a uplatňovat pouze účelověracionální soukromou autonomii.

³⁷⁴ Tamtéž, s. 127.

³⁷⁵ Tamtéž.

5.3.3. Sociální autonomie

Právu je imanentní dialektika formální a faktické svobody. Habermas chce překročit opozici mezi formalistickým (liberálně právním) a welfaristickým paradigmatem, a to podáním důkazu, že mezi oběma není rozporu – druhé je pouze abstraktnějším výkladem prvního, přičemž „proceduralistické právní paradigma“, totiž přehodnocující syntéza liberálního formalismu a welfarismu, dosahuje ještě většího stupně abstraktnosti.

Princip sociální autonomie má několik vrstev. V zásadě abstraktněji interpretuje *pravidlo oddělení státu a společnosti*, které zahrnuje nezbytné materiální podmínky autonomního výkonu rovných svobod i užívání práva (tj. legální spravedlnosti). Rovná příležitost těšit se právům participace a komunikace není slučitelná s třídní strukturou uvnitř občanské společnosti. Aktéři musí disponovat sociální mocí (možností prosazovat svou vůli ve společnosti).

Rozštěp na negativní a pozitivní svobodu je nepatřičný. Jeho neadekvátnost se domněle ukazuje i ve vnitřním etizování právní svobody, v jejím rozdělení na účelověracionální a etickou, jež uplatnil například Alexy. Tato dualita negativní (účelověracionální) právní svobodě vtiskává pozitivní (etickou) dimenzi. Tradiční soukromoprávní svobody (práva ochraňující osobnost a jednotlivce, svoboda kontraktu, majetková práva, soukromé spolčovací právo) současně ochraňují niternou oblast, která umožňuje zrození etické osoby. V oné etické „naddimenzi“, dané neinstrumentalistickým čtením právní svobody (jako svobody k nezávislosti, vlastní odpovědnosti či rozvoji osobnosti), spočívá obsah její „metaprávní“ hodnoty.³⁷⁷

Tato vnitřní dichotomie však klasický rozštěp na negativní a pozitivní svobodu údajně ještě více vyostřuje – narušit negativně vymezenou svobodu znamená intervenovat do niterné sféry individua a poškozovat jeho bytí etickou osobou. Princip sociální autonomie nesouvisí se „socioetickou koncepcí osobnosti“, nýbrž s proměnou „paradigmatického rozumění normativnímu pojmu soukromé autonomie“ (tzn. zavedení welfaristického paradigmatu), která byla *vždy* chápána jako *maximum rovné* svobody pro *všechny*, a tudíž se nedostává do konfliktu s ideou rovnosti či sociální spravedlnosti.

³⁷⁶ Tamtéž, s. 185–186, 170.

Tradiční pravidlo právní svobody říká, že „jedinci má patřit nejvyšší možný stupeň svobody konat, jak si přeje, podmíněný právními a faktickými možnostmi“.³⁷⁸

Formalisticky orientovaný liberalismus má určité implicitní předpoklady: (1) ekonomické předpoklady týkající se rovnováhy v tržním procesu (včetně svobody podnikání a suverenity spotřebitele), které odkazují k (2) sociologickým předpokladům distribuce bohatství a v zásadě rovné dělby sociální moci, jež měla chránit *rovné příležitosti* pro užívání moci plynoucí ze soukromého práva. Spravedlnost „svobody mít a nabývat“ si jednoduše vyměňuje existenci reálné rovnosti formální (právní) svobody.³⁷⁹ Buržoazní formální právo se zapletlo do svých vlastních premis: welfaristické paradigma pouze reagovalo na zničení faktu rovného výkonu právní svobody prohlubující se kapitalistickou modernizací.

Sociální autonomie vyjadřuje aktivizaci práv spojenou s odstraňováním paternalismu welfare státu, který svým způsobem začleňování do dílčích subsystémů představuje místo sociální kontroly a singularizace, dozíravé zvěčňující a pacifikující péče. Adekvátní reprezentace je nemyslitelná bez artikulace zájmů a potřeb ze strany samotných dotčených.

Sociální nezávislost je tedy vztažena k aktivnímu občanství. Toto občanství je zčásti navázáno na právo. Aktualizace legální spravedlnosti a uplatňování sociálního zákonodárství vyžadují odstranění určitých bariér (spjatých s věkem, pohlavím, vzděláním atd.), a to i prostřednictvím „kolektivních metod zavádění práva“. Eliminace paternalismu welfare státu si vyměňuje organizaci právní ochrany jako participativního politického procesu, faktický podíl na artikulaci sociálních zájmů – účast v právních procedurách znamená spolupráci v procesu realizace práv.³⁸⁰ Podstatnější je však druhý aspekt, rousseauovská tvorba autonomního občanského statusu. Tato tvorba je zbavena explicitního etického rozměru – její ospravedlnění je ryze správní: autonomní občanský status upozaduje či vylučuje meritokratická kritéria, neboť rozvoj kapacit – informovanosti, schopnosti reflexe a zvažování důsledků politických rozhodnutí, vůle

³⁷⁷ Tamtéž, s. 399–400. – Mylný je ovšem samotný akt etizování práva, jehož výrazem je pojem osobnosti.

³⁷⁸ Alexy, R.: *Theorie der Grundrechte*. – Cit. dle Habermas, J.: *Between Facts and Norms*, s. 399.

³⁷⁹ Tamtéž, s. 402.

³⁸⁰ Tamtéž, s. 411.

formulovat a prosazovat vlastní zájmy pod zorným úhlem zájmů spoluobčanů a budoucích generací – je potřebný pro racionalitu kolektivního rozhodování. Habermas tedy de facto přitakává určité formě liberálního „perfekcionismu“, který překrývá zásluhy politikou, typicky pluralistickou občanskou společností či informovanou a rozumnou deliberací.³⁸¹

Včlenění sociální autonomie do právní svobody získává výraz v pojmu „*substantivní právní rovnosti*“, jež má svůj předobraz v substantivním pojmu autonomie, formulovaném v rámci diskursivní etiky. První složka – (1) aplikace zákonů na základě kritéria stejného zacházení s podobnými případy a rozdílného zacházení s rozdílnými případy – odpovídá principu vhodnosti (vysoce individualizovanému – uplatňuje se „případ od případu“). Druhá složka – (2) právní regulace života v rovném zájmu každé osoby – odpovídá univerzalizmu postmetafyzické situace.³⁸²

Substantivní právní rovnost odkazuje k lidské důstojnosti,³⁸³ již nelze sloučit s žádnou formou nerovnosti, včetně „meritokratické diference“, ani se zvažováním důsledků, a je obsažena v univerzálním právu na rovné svobody.

Univerzální právo na rovné svobody implikuje „univerzální právo rovnosti“, tzn. právo na rovné zacházení v souladu s normami zaručujícími substantivní právní rovnost, a implicitně zahrnuje služby nezbytné pro výkon práv. Rovnost individuálních svobod vyžaduje *faktické omezení* vzhledem k výchozímu stavu (*status quo ante*). Jelikož akt omezení toliko ruší *privilegia*, jež jsou v rozporu s rovným rozdělením individuálních svobod, nemůže být pokládán za intervenci do svobodného prostoru jedince.³⁸⁴ Konflikt mezi principem svobody a rovnosti či sociální spravedlnosti, kanonizovaný Berlinem (viz s. 12–13), byl vždy pouhou fikcí, založenou na neporozumění „svobodě moderních“. Toto neporozumění má původ v (statické) sémantické analýze práva, která si všímá jen propozice (osoba má právo, tudíž má nárok na X, jež může uplatňovat vůči jiným osobám). Adekvátní analýza práva je naopak pragmatická a operuje s diskursem, v němž si osoby vyjasňují otázku identity a potřeb spjatých s jejím uznáním.

³⁸¹ Baynes, K.: *Democracy and the Rechtsstaat...*, s. 223–224.

³⁸² K oběma složkám viz Habermas, J.: *Between Facts and Norms*, s. 531, pozn. 34.

³⁸³ Tamtéž, s. 426.

³⁸⁴ Tamtéž, s. 401.

Habermas zde odkazuje na předpoklady úplného veřejného uznání jednotlivců jako sobě rovných občanů, jež artikulovala Amy Gutmannová, totiž (1) úctu k jedinečné identitě každého bez ohledu na pohlaví, rasu či etnicitu a (2) úctu k formám jednání, praktikám a obrazům světa znevýhodněných skupin.³⁸⁵ Ono znevýhodnění přitom nemůže pojmenovat nikdo jiný než sami členové znevýhodněné skupiny, kteří v kolektivních diskurzech, jejichž smysl tkví ve vyjadřování a prosazování nových potřeb a nároků, „mobilizují komunikativní moc“. Faktická identitární diference vede k formulování kulturních práv – tato práva Habermas převádí na přísně dobrovolná práva individuů. Politika uznání je toliko výrazem systému práv, jeho důsledným uskutečněním.³⁸⁶

Faktická diference zasahuje i do problematiky sociální spravedlnosti, jejíž podstata spočívá ve vymezení nediskriminujících podmínek pro *reálnou účinnost* právních svobod. Distributivní spravedlnost se váže na univerzalistický význam práva, na ideu autonomie, a nikoliv blahobytu (well-being), jednání (užívání), a nikoliv vlastnění.³⁸⁷ Distribuce práv ve formalistickém i welfaristickém paradigmatu je zavádějící, neboť připodobňuje práva k věcem, jež lze vlastnit, rozdělovat apod. Obě paradigmaty jsou, navzdory svému etickému podbarvení, kontaminována „produktivistickým obrazem kapitalistické industriální společnosti“, který štěstí a emancipaci prezentuje jako produkci a moc a praxi pojímá jako produkující práci, jejímž cílem je instrumentální ovládnutí vnější přírody.³⁸⁸

Nespravedlnost se ovšem neprojevuje jen omezováním svobody, ale také porušováním lidské důstojnosti (osobní integrity) útlakem a dominací. Takto vymezená nespravedlnost zahrnuje strukturální faktory (kultura, rasa, etnicita, gender atd.) a vyžaduje diskurs. Jelikož ji nemůže rozpoznat a adekvátně artikulovat nikdo jiný než její oběti, vůbec žádné opatření v principu nelze artikulovat vně diskursu.³⁸⁹ Pakliže se skupina oněch „obětí“ vnitřně hierarchizovala, diskurs vede pouze znevýhodněná část skupiny. Tato podskupina je však svým způsobem oprávněna reprezentovat celek,

³⁸⁵ Habermas, J.: Boje o uznání v demokratickém právním státě, s. 124.

³⁸⁶ Tamtéž, s. 127.

³⁸⁷ Habermas, J.: *Between Facts and Norms*, s. 418n.

³⁸⁸ Tamtéž, s. 407; *The Normative Content of Modernity*, s. 366.

³⁸⁹ Habermas, J.: *Between Facts and Norms*, s. 426.

neboť k oné vnitřní hierarchizaci, jež nějakým zvláštním způsobem podemlela i obsah identity, došlo v důsledku nerovných životních podmínek.³⁹⁰

Habermasova koncepce autonomie přitahuje kritiku vůči přetěžování práva kolektivními cíly. Habermas tuto kritiku reflektuje a poskytuje specifickou odpověď: ono přetěžování je sice nesprávné, neboť médium práva je instrumentalizováno (zřejmě pozůstatek „kolonizační teze“). Avšak omezení politiky jsou strukturální (tzn. dotýkají se výkonu práv, tj. jádra řádu), a nikoliv kvantitativní. Přetížení vzniká, jen když politický proces poruší procedurální podmínky legitimní tvorby práva (tj. konstituční principy).³⁹¹

Ostatně v postmetafyzické situaci existují v zásadě jen dvě možnosti: buď radikální demokratizace, anebo „smrt“ (konstitučního) státního tělesa. Habermas se prezentuje jako teoretik, jehož východiskem je otázka řádu. Ačkoliv se zdá, že centrování politiky v právech individua vsouvá subverzivní element do samého srdce politického řádu, podle Habermase platí přesný opak: je to právě tento způsob ukotvení, z čeho sociálně-politický řád nutně čerpá svou životaschopnost. Problém, který se tu klade, totiž netkví v zachování stability, nýbrž zabezpečení sociální integrace. Novou centrální oblastí komplexních společností je (namísto ekonomična) zcela zprávnělé politično. Toto zprávnělé politično zahrnuje republikánský koncept politična a vylučuje jeho druhou linii: Schmittovo politično, odkazující k předlockovskému *iusnaturalismu*, jež Habermas soustavně eliminuje coby neadekvátní tradici racionalistického přirozeného práva. Identita komplexních společností je přísně politická: je to společná politická kultura, inkluzivní, protože oproštěná od subkulturních partikularit. Pojem konstitučního státu předpokládá pojem politična³⁹² – ovšem protikladný existenciálnímu pojmu politična, jemuž je – jakožto nejzazšímu vystupňování rozdílu – zapovězeno rozvinout se ve státě, a které tudíž musí být zatlačeno apolitickou substanciální identitou.

³⁹⁰ Srov. např. Habermas, J.: *Between Facts and Norms*, kap. 9.2; Boje o uznání v demokratickém právním státě, s. 129.

³⁹¹ Habermas, J.: *Between Facts and Norms*, s. 428n.

³⁹² Srov. Schmitt, C.: *Pojem politična*. Brno – Praha 2007, s. 19.

5.4. Univerzalita lidských práv

Historicita a jistá míra etnocentrismu, omezení na určitý typ společnosti – tyto charakteristicky budí podezření, zda pojem lidských práv může skutečně aspirovat na univerzalitu. Jakoukoliv osobu lze sice (rortyovsky) vtáhnout do dobrovolné právní společnosti, která není omezována žádným substanciálním substrátem, tato teze je však příliš slabá na to, aby založila globální relevanci konceptu lidských práv. Také kosmopolitní dimenzi lidských práv Habermas zpočátku uchopuje funkcionálně, prostřednictvím sociální (nikoliv pouze kapitalistické) modernizace, která decentrovala lebenswelt. Žijeme ve věku „sclování času“ uvnitř „hyperkomplexní světové společnosti“³⁹³. Proces modernizace si vynucuje konstituci moderního práva (tj. konstituci individua jakožto právního subjektu), které se nicméně vyznačuje zvláštní vnitřní hodnotou (viz odd. 5.3.1).³⁹⁴

Chce se však říci: Čína nemá žádný Jeruzalém. Jak je možné opakovat „historickou zkušenost“ bez zkušenosti západních koncepcí? Coby silný překrývající a nadto rozplozující a ospravedlňující koncept se osvědčila lidská důstojnost, stávající normativní jádro (lidsko)právního diskursu. Právě tento fundament Habermas obhajuje jako konkrétní a mobilizující princip.

Pojmu důstojnosti Habermas vtiskl jazykovou i mimojazykovou dimenzi. Jako právní koncept ovšem (lidská) důstojnost nemá co dělat s jazykem, nýbrž etikou a odtud také metafyzikou a sekulárním humanismem. Obojí lze domněle obejít vztažením k fenoménu porušování, skrze empirii traumatické paměti. Zpod fólie paměti prosvítají fundamentální intuice coby zkušenostní sedlina poškozování lidské důstojnosti, sedimentovaná morální historie – totiž přeplněný archiv aktů despotie, útlatu a ponížení.

První tři kategorie základních práv byly prezentovány jako „nenasycený kvaziznak“ (Platzhalter) – v souvislosti s konceptem lidské důstojnosti ovšem slovo „Platzhalter“ nabývá negativního významu prázdného indexu, který může být případně vypuštěn.

³⁹³ Habermas, J.: Boje o uznání v demokratickém právním státě, s. 134.

³⁹⁴ Kritika lidských práv z nezápadní perspektivy, jež spočívá ve zpochybňování individualismu, je údajně vyřešena díky intersubjektivě vylučující individualistické sebevlastnictví, již byla zatížena původní iusnaturalistická koncepce lidských práv a která je obsažena i v jejích reziduích (Rawls, Dworkin). Právě o tuto dimenzi islámskému, konfuciánskému atd. odmítání lidských práv coby cizorodého západního konceptu jde. Habermas, J.: K legitimizaci prostřednictvím lidských práv, s. 128n.

Pojem lidské důstojnosti však *není* prázdnou pořadající formulí, jež umožňuje slepit různé generace lidských práv, ale naopak osmyslňujícím morálním principem, který logicky (tj. vnitřně) spojuje různé kategorie lidských práv (liberální, demokratická, sociální a kulturní) a zaručuje jejich nedělitelnost. Ačkoliv jako právní pojem je lidská důstojnost poválečné novum, v konceptu lidských práv se implicitně vyskytuje od počátku, neboť lidská práva trvale zachycují „normativní podstatu rovné důstojnosti každé lidské bytosti“³⁹⁵. Právě pojem lidské důstojnosti ztělesňuje princip, který do práva převádí (egalitární a univerzalistickou) morálku. Pozitivizace prvního lidského práva (tzn. Kantova jediného lidského práva na svobodu) zakládá *právní povinnost* uskutečnit morální pretenze, jež sedimentovaly v „kolektivní paměti lidstva“.³⁹⁶ Bez své morální dimenze by lidská práva nemohla fixovat „explozivní politickou sílu konkrétní utopie“, rozevírat „utopickou mezeru“ v řádu časa.³⁹⁷ Přesto však nelze schmittovsky hovořit o přetěžující moralizaci politiky, neboť politika je pouze zprávněna. Jelikož právo, mající svou vlastní logiku, jednoduše absorbuje obsah morálky a spravedlnost proměňuje v soulad mezi konáním a zákonným oprávněním (mluvme o legální, a nikoliv spravedlivé válce), otázka moralizace práva je nulitní. Habermas opět poukazuje na imanentní tenzi, kterou může rozřešit výhradně vznik „konstitucionalizované světové společnosti“: ačkoliv lidská práva táhnou k univerzalitě, uskutečnitelná jsou pouze ve státě.³⁹⁸

Pojem – *lidských* – práv tedy díky pojmu lidské důstojnosti skýtá vědomí oprávněnosti a jasný mobilizační potenciál, jaký mu přisoudil Lefort v polemice s částí francouzské levice. „Lidské“ funguje jako „politické“ a právě toto „politické“ má sloužit jako *praktické* opodstatnění nahrazující dotazování nejasného a neodůvodnitelného fundamentu lidství. „Samozřejmost“, „nadanost“, „nezcizitelnost“, „posvátnost“ (nikoliv ovšem lidská důstojnost) – všechny tyto anachronické pojmy

³⁹⁵ Habermas, J.: Human Dignity and Realistic Utopia of Human Rights. *Metaphilosophy* 41, č. 4 (2010), s. 467.

³⁹⁶ Tamtéž, s. 476.

³⁹⁷ Tamtéž, s. 466, 475.

³⁹⁸ Srov.: „Chybné spojení lidských práv s morálními právy je sugerováno faktem, že – navzdory jejich nároku na univerzální platnost – lidským právům se dosud podařilo dosáhnout nedvojznačné pozitivní formy pouze v národním právním řádu demokratického státu.“ Habermas, J.: *The Inclusion of the Other*, s. 192. – Tento politický řád je proto tažen ke své univerzalizaci.

podle Habermase fungují především jako „kvaziznaky“ odkazující na „obecně akceptované ospravedlnění, jehož epistemická dimenze je mimo státní kontrolu“.³⁹⁹

5.5. Platnost diskursivní teorie práva, eo ipso lidských práv

Zbývá otázka: nakolik je Habermasova diskursivní teorie práva, a tedy také princip lidských práv validní? Odpověď vyžaduje překročení poukazů na vratkost komunikativní racionality, koncepce individua i diskursivní etiky.

Diskursivní teorie práva má určité (vposledku účelově přepjaté) funkcionálně-deskriptivní východisko: čelíme absolutní pluralitě (jakožto sociologickému faktu), tradice či „silné instituce“ se rozpadly a substanciální identita je nedosažitelná. Sociální řád komplexních společností je bytostně křehký, soustavně ohrožovaný nesouhlasem. Společnost se tedy skládá z partikularit a homogenita je v důsledku toho umělá – tato triviální teze má své obvyklé řešení: scelení prostřednictvím politicky založené identity. Překlenující politická identita, jejímž jádrem je maximum rovného oprávnění, neoperuje se (tradičními) substancialistickými předpoklady, což jí zajišťuje inkuzivitu. Tato inkuzivita nadto pramení ze samotné postmetafyzické situace diktující neutralitu: postmetafyzická situace vylučuje (rozuměj: neumožňuje odůvodnit) nadřazení anebo naopak vyřazení nějaké partikularity (pojetí dobra, tzn. hodnot). Akt upřednostňování, hierarchizace či vyřazování dober alias hodnot není plausibilní.

Nesouhlas je v podobě „dvojí kontingence“ zabudován do samotného komunikativního jednání, tedy také do sociálního řádu – a to navzdory faktu, že intersubjektivně (tj. komunikativně) založený sociální řád byl prezentován jako kontrapunkt atomického účelověracionálního řádu, jehož domnělá bytostná nestabilita pramenila právě z „dvojí kontingence“, která je komunikativnímu jednání navýsost cizí a již lze jeho prostřednictvím překonat (viz s. 87). Čili účelová proměna pojmů – a nadto obsahová trivializace. „Dvojí kontingence“ nyní de facto označuje prostou eventualitu negace, využití odpověďové částice „ne“. Ačkoliv racionálně motivované komunikativní jednání i nadále slouží jako médium sociální integrace („to společné“ si vyměňuje jednotu významů), v principu funguje opačně, jako dezintegrační mechanismus.

³⁹⁹ Habermas, J.: Human Dignity and Realistic Utopia of Human Rights, s. 469.

Habermasovo pojetí kontingence je kritizováno pro svou slepotu vůči třetímu zdroji kontingence, respektive pro jeho úspěšné vytváření – tento zdroj se skrývá v konceptu veřejnosti, tedy v principu veřejného diskursu⁴⁰⁰. Bylo řečeno, že Habermas nemá k dispozici žádnou *aufhebung*, jehož potřebnost vystupuje zejména v souboru *Die Einbeziehung des anderen*. To také znamená, že kontingence vposledku není překonána, nýbrž institucionalizována a zavedena dovnitř institucí. Habermas nakonec artikuluje labilní sociální řád. Substanciální identita je zapovězena a jiný zdroj identity chybí – fatální fragmentace, která postrádá patřičný mechanismus překlenutí, ovšem vytváří vhodné milieu spíše pro Schmittův hobbesovský princip reprezentace.

Ovšemže – Habermasova politická teorie hlavní břemeno sociální integrace přenáší na médium práva, což vzbuzuje oprávněnou námitku vůči neadekvátnímu a nepředloženému přetěžování – ve skutečnosti sekundárního – práva.⁴⁰¹ Sociální integrace se soustřeďuje v jednom výsadním kódu, principiálně expandujícím, a proto křehkém. Vztah mezi komunikativním jednáním a právem je vystavěn tak trochu jako protiklad mezi dezintegrací a integrací. Základní logika je však stále táž: nárok na maximum rovné svobody a vytvoření systému maxima rovné svobody.

Principiální otevřenost je vlastní logice práva. Habermas operuje s Kantovým *Rechtslehre*: donucující zákon je rubem svobody, neboť zabraňuje jejímu narušování (tedy vzájemným intervencím osob). Podkladem celku práva (též právních povinností) je svoboda, rozuměj lidské právo na svobodu, idea lidství. Habermas ovšem neospravedlňuje existenci donucování a donucující autority, nýbrž (na rozdíl od Kanta) dotazuje kvantitu svobody. Rovnost a reálnost (uplatnitelnost) svobody způsobuje rozmach opravňujících norem (norma v zásadě neomezuje svobodu), přesto reglementace vposledku expanduje. Habermas zdá se problematičnost svého řešení (i převrácení kolonizační teze) reflektuje: růst regulace a organizace je součástí komplexních společností (viz pozn. 355). Tato údajně nezbytná expanze, která zvětšuje potřebnost expertízy, je prezentována jako bezpředpokladový fakt, jakýsi přirozený stav.

⁴⁰⁰ Strydom, P.: The Problem of Triple Contingency in Habermas, s. 165–186.

⁴⁰¹ Höffe, O.: Between Facts and Norms, s. 611.

Problematičnost expanzivnosti práva je oslabena útlumem účelové racionality. Ve ztotožnění moderního práva s účelovou racionalitou zaznívá falešná dichotomie mezi „svobodou volby“ a intersubjektivním modelem svobody (srov. s. 103), tlumícím potenciálně účelovost soukromé autonomie (individuální preference se objevuje až na druhotné rovině použití práva). Logika svobody je však stále táž: expanze prostoru voleb; situovanost ve welfare státu v zásadě implikuje praktikování rovné svobody pro všechny. Tento imperativ obepíná celý prostor a v principu nemůže být nikterak narušen (a to ani funkcionální racionalitou systémů). Komunikativní racionalita slouží k překlenutí „mezery v solidaritě“ (v podstatě narovnání partikularit), které si vynucuje vzájemná (identitární) závislost. Nejenže artikulace konceptu osoby nebyla úspěšná – Habermas se tu dostává do obdobných obtíží jako v případě geneze sebevědomí. Každé individuum je a priori právní subjekt a jako takové musí být uznáno.

Podstatou diskursivní teorie, jakož i dokončování projektu moderny, je radikální přitakání svobodě a rovnosti. Habermasovo pojetí svobody a rovnosti je de facto výrazem pretenzí člověka v postmetafyzické situaci, která svými předpoklady utváří plausibilitu různých formulací. Dotazováním svobody a rovnosti zároveň dotazujeme restriktce postmetafyzické situace – a z dotazování postmetafyzické situace plynou obecné limity, jež platí pro odůvodnění svobody a rovnosti.

Základem svébytné logiky práva je kvantitativní pojem svobody, odkazující ke „svobodě moderních“. Maximalizace svobody vyvozovaná z logiky práva je stížena paradoxy. Tato maximalizace je navíc teleologická. Také tato teleologičnost má určité předpoklady a její kladení vyžaduje důvody – de facto nějakou verzi „kreativismu“ svobody. Cíl „největší možné míry“ individuální svobody by mohl být opodstatněn ve světle geneze zvláštního řádu (Hayek), tvořivé praxe animal laborans apod. Habermas nemá žádný pozitivní argument, i kvůli svému (oprávněnému) odmítání esencialistických obrazů člověka.

Habermas „svobodu moderních“ fundamentálně přetváří, totiž zbavuje ji partikularismu „meritokratické diference“. Tato reformulace je údajně potenciálně zahrnuta v počáteční artikulaci, svobodě jako facultas, a je pouze výsledkem jejího abstraktnějšího (tzn. univerzalističtějšího) pochopení.

Smysl „svobody moderních“ nicméně spočívá v uvolnění individuálních sil z principiálního područí druhých – jednotlivce, jako *sui iuris*, získává moc užívat svého vnitřního vlastnictví. „Meritokratická diference“ je její konstitutivní součástí; aktuálnost a zvláště rovnost této moci je nulitní. Podobně nulitní je rozsah možností konat, symetrie moci, odstranění nahodilostí atd. V racionalistickém *iusnaturalismu* nejsou přítomny morální koncepce, které by umožnily fakticitu individuálních sil překrýt. Jaké jsou pretenze „abstraktnějšího čtení“?

Habermas operuje s právem jako „systémem jednání“. Podobnou tezi nalezneme například u Ernsta Tugendhata: svoboda vůle závisí na volbě, kapacitě a příležitosti – jednání je svobodné, když si ho zvolím a mám kapacitu a příležitost vykonat ho.⁴⁰² Jaký problém tu vzniká? Uvedená teze zjevně obsahuje pozitivní nárok (na možnost a schopnost jednat), vztahový nárok vůči druhým, v kontextu práva implikující udělení práv. Tento nárok je silně předpokladový a v jeho aprioritě ho lze jen obtížně odůvodnit bez esencialismu (srov. Nussbaumová s. 45).

Na předpokladech se zakládají i výchozí koncepty, které byly přečteny a jsou čteny abstraktněji. Předně: nová pretenze, s níž vystupuje „abstraktnější čtení“, zákonitě zasahuje do premis. Avšak jaký je vlastně význam „abstraktnějšího čtení“? Znamenalo například Kantovo logické zrušení Ulpianovy právní regule „dej každému, co je jeho“ (viz pozn. 97) pouhé abstraktnější čtení této zásady, které bylo přítomno již v původní formulaci, tedy také v jejích předpokladech? Anebo je výrazem fundamentálního zlomu a jeho vztah k výchozímu pojmu je čistě vnějškový? Habermasovo „abstraktnější čtení“ povstává z přeryvu, jenž napouští totožné pojmy novým obsahem. Momentem, na který Habermas tiše (a Tugendhat explicitě) navazuje, je redefinice autonomie v levém hegelianství, respektive u Marxe. Jedinec není „*autós nómos*“ ve smyslu „schopen sám se řídit zákonem“ či „schopen sám si dávat zákon“, ale „*autós nómos*“ ve smyslu nezávislý, emancipovaný od veškerých vnějších sil, a to jakožto disponující zvláštní bytostí, bohatou lidskou podstatou (viz s. 43). Ve světle této podstaty je otázka vlastních sil nulitní – nová definice podstaty onu diferenci neguje. Tato podstata si také žádá úplné osvobození vůle, tj. osvobození od všech partikularit. Teprve autonomie jakožto nezávislost patřičně zaručuje uskutečnění perfekcionista lidství, jež si

takovou formu autonomie zasluhuje. Předstupněm tohoto pojetí jsou perfekcionista vize vrcholné moderny, spjaté s ústupem od antropologického pesimismu 17. století.

Obdobné ideje humanity se vyskytovaly ve welfaristickém paradigmatu a zaznívaly i při zavádění *welfare* státu (viz s. 13), který nelze chápat jako pouhý pokus o zmírnění či spoutání kapitalismu, neboť optikou tohoto zmírnění nebo spoutání je přežití, a nikoliv péče o individuální blaho (kompenzace, emancipace, inkluze).⁴⁰³ Habermas se však této normativitě vyhýbá. Implicitní přítomnost welfaristického paradigmatu v paradigmatu liberálně právním má podpiřat reálná předpokladovost formalisticky orientovaného liberalismu, rozuměj počáteční existence faktu rovného výkonu právní svobody, rovné příležitosti užívat moc udělovanou soukromým právem, jež vede k rovnováze v tržním procesu. Tato teze není neobvyklá; v rámci politického myšlení bývá dokladována na Lockově společnosti nezávislých jednotlivců, kteří v kontextu nevyčerpaných zásob země disponují reálnou svobodou přisvojovat si, a tedy také v zásadě symetrickou svobodou vstupovat do kontraktu. Sám Locke ale již hovoří o nerovnosti podmínek, která byla způsobena zavedením peněz, jež umožňují kumulaci vlastnictví, a poukazuje pouze na existenci nějaké možnosti přivlastnění. Liberalismus tradičně nepracuje se symetrií moci, s formami faktické rovnosti. Habermas do jeho logiky zavádí cizorodé egalitární prvky. Liberální myšlenka ekonomična původně sjednocovala (a doposud se o to pokouší) dva významy: (1) svobodný trh jakožto přirozený kooperativní řád, tzn. harmonický základ společnosti; (2) svobodný trh jakožto místo obrácení záporné lidské přirozenosti v produktivní sílu pokroku anebo jako místo přetvoření vášni v ctnosti. Marxovo objevení ekonomična coby schmittovského politična nevyžadovalo jen polemické převrácení obou významů, ale také přehodnocení emancipačního humanismu moderny. Prostý argument kapitalistické modernizace je všeobecně zavádějící, pakliže se neomezuje na překonání destabilizujícího vlivu modernizace na reprodukci života.

Oproštění od nejrůznějších partikularit je završováno jakýmsi samopohybem – logika emancipace je inherentní samotné postmetafyzické situaci plodící moderní sebeporozumění.

⁴⁰² Tugendhat, E.: *Liberalism, Liberty and the Issue of Economic Human Rights*, s. 356–357.

⁴⁰³ Srov. tamtéž.

Jaký status tedy náleží partikularitám? Problém vyznačují především tři aspekty: exkluze, inkluze a nárok (převážně vztahový pojem). Provedme malou digresi: určité vodítko nám může poskytnout etika Ernsta Tugendhata. Tugendhat rozlišuje *primární* a *sekundární* diskriminaci. Primární diskriminace vyplývá z hodnotového rozdílu mezi lidmi – tento rozdíl je *předem daný* (muži, bílí atd.) a odpadnutí *tradicionalistických* předpokladů (založených na autoritě, tj. decizionisticky) ho činí neospravedlnitelným. Jeho platnost by vyžadovala zdůvodnění, „jak to, že přirozené vlastnosti jako být žena, náležet k určité rase atd. mohou mít normativní důsledky: být méně hodnotný, nebo, jasněji formulováno, mít méně práv.“⁴⁰⁴ Vyloučení primární diskriminace implikuje rovný základ (stejnou hodnotu všech). Sekundární diskriminace následně označuje nerovnou distribuci, jež tento rovný základ překračuje, a to zejména vzhledem ke třem (navzájem rozporným) kritériím: potřeba, výkon (zásluha jako schopnost) a nabytá práva. Rozlišení mezi primární a sekundární diskriminací je implicitně postaveno jako rozdíl mezi negativním (nebýt umenšen v hodnotě či z hodnoty zcela vyřazen) a pozitivním (mít nárok na větší podíl).

Zdá se, že Tugendhatova diferenciaci není úplně přesná. Tugendhat dostatečně nezohledňuje opodstatnění partikularity. Na přirozené vlastnosti *X* (být ženou atd.) v tradicionalistických i netradicionalistických etikách supervenuje⁴⁰⁵ vlastnost *Y*. Tato normativní vlastnost má další hodnotové implikace. Vztah supervenience se rozpadl, neboť ztratil svůj (nikoliv prostě decizionistický) esencialistický fundament. Teprve toto vyprázdnění, přicházející s rozkladem vztažných celků, vysvětluje, proč se society zvýznamňující nějakou přirozenou vlastnost, například aristokratické a kastovnícké společnosti, mohou jevit jako nespravedlivé.⁴⁰⁶ Toliko na uvedený význam se omezuje nezdůvodnitelnost exkluze v postmetafyzické situaci. Toto její, takřka bezpříznakové pojetí ovšem jednoduše nezakládá inkluzi.

Tugendhat primární diskriminaci spojuje se specifickými nároky člověka (hodnota, rovná úcta apod.). Nicméně nárok je vztahový pojem, existuje „pro něco“, a nikoliv

⁴⁰⁴ Tugendhat, E.: *Přednášky o etice*, s. 289.

⁴⁰⁵ Supervenience je druh vztahu, kdy jeden druh stavů, vlastností či vztahů je podmíněn, determinován či založen jiným druhem stavů, vlastností či vztahů – „vlastnosti druhu A (A-vlastnosti) *supervenují* na vlastnostech druhu B (B-vlastnosti), právě když je nutné, že všechny věci, které se shodují v B-vlastnostech, se též shodují v A-vlastnostech“. Kolář, P. – Svoboda, V.: *Logika a etika*, s. 210.

⁴⁰⁶ Srov. Rawls, J.: *Teorie spravedlnosti*. Praha 1995, s. 71.

„o sobě“. Moderna této (pozitivní) podmíněnosti dobře rozuměla – Kantův člověk je hoden jako auto-nomní bytost, praktický rozum je zcela určitý, rovně sdílený *výkon*. Postmetafyzický člověk naproti tomu zůstal holý; a holý nárok holého člověka je nulitní, zkrátka se neklade.

Jak chápat kritéria sekundární diskriminace? U Habermase potřeba zaujímá výsostný status: je materií hodnoty, která je zase materií normy. Partikularita je spojena se (neospravedlnitelnou) sociální asymetrií; naplnění potřeby maže asymetrii v oblasti rovné svobody. Rubem kompenzace je emancipace. Zneplatnění výkonu (schopnosti) se zhmotňuje v systému práv či substantivní právní rovnosti. Podobně nabytá práva: tato práva narušují „rovnost počátku“ a musejí být, coby privilegia, zrušena. V tvrzení, že rovnou příležitost užívat práva participace a komunikace nelze sloučit s třídní (či statusovou) strukturou v občanské společnosti, se navíc tiše sdružuje „rovnost počátku“ s „rovností výsledku“. Celkově vzato, Habermas partikularity převádí na identitární partikularity; výhradně tyto partikularity jsou zvýznamněny – zatímco identitární difference vyžaduje bezpodmínečnou péči (jakožto součást oprávnění), sociální rozdílnost je potřeba nivelizovat.

Pro každou egalitární koncepci platí: přitakání potřebě (emancipačně-kompenzační nárok na narovnání asymetrizující difference či partikularity), zneplatnění zásluhy a nabytých práv.

Problém je zřejmý: chybí normativní clona překrývající difference, tedy ospravedlňující vztahové nároky, nároky individua na překročení svého negativního prostoru, čili prostoru, v němž je tím, kým je (srov. Berlin pozn. 339). Ani případné zpochybnění „řemeslnického ideálu“ (suverénního aktérství) či poukaz na nahodilost rozdílů nezakládá žádné emancipačně-kompenzační aspirace. Problematičnost narovnávání partikularit plyne z neschopnosti odůvodněně pokračovat v idejích moderny. Myšlenka lidské esence, subjektivita a individualita, dávala jasný tvar fundamentální neakcidentálnosti člověka, tedy apriornímu zvýznamnění každé lidské bytosti (včetně specifických aspirací typu sebeúcty). Toto zvýznamnění garantovalo nárok na osvobození z přirozených a historických partikularit, čili formy nepodmíněné inkluze promítající se do sociálně-politického řádu. Bez překrývající univerzalistické fólie jednotlivce naproti tomu zůstává akcidentální singularitou, jež nemá nic předem

dáno. Akt překrývání rozdílnosti, tedy inkluze, je pouhý derivovaný ideál, který je navíc nefunkční: dostatečné obnažení jeho kolonizující destruktivity mu vtisklo punc grotesknosti.

Zásadní složkou moderního sebe porozumění je sebeuskutečnění – výrazem radikální svobody je možnost uskutečnit vlastní koncepci dobrého života (tzn. hodnoty a cíle), jejíž součástí je expanze životních příležitostí. Ve světle zhroucení moderního individua je však požadavek sebeuskutečnění o sobě prázdný. Odpadnutí apriorní „zásluhy“ *odkrývá* partikulární zásluhu. Každému má být nanejvýš umožněno dělat to, co mu náleží.

Předpokladem sebevolby a sebevyjádření je postmetafyzický diktát neutrality: akt hierarchizace, upřednostňování a vyřazování obsahů není plausibilní. Tato teze se v kontextu práv manifestuje v (kategorické) přednosti práva před dobrem. Nakolik je tato diagnóza opodstatněná? Předně je potřeba oddělit normativní a racionální aspekt.

Normativní zřetel se tradičně, a nejinak u Habermase, soustřeďuje kolem dvou motivů: (1) pluralismus a (2) individuální identita (rovný respekt, totiž respekt k jedinečnosti a světonázoru). Obsahy jsou nežádoucí jako zdroj vylučujícího partikularismu. Nicméně – (1) Hodnotová dimenze pluralismu má sporné předpoklady: kreativistický ideál člověka (člověk jakožto tvořivá, smysluplně volící a autentická bytost) a určité pojetí pravdy – pravda jako, nejlépe agonální, poly-perspektivismus (předpokládající falibilismus, ale s falibilismem úžeji nesouvisející). (2) Sama identita odkazuje k obsahu. Právě obsah se dožaduje respektu. Uznání, afirmace, je vztahový pojem: uznáváme „pro něco“, a nikoliv „o sobě“. Ptáme se: co je na *X* hodno úcty? Co je na *X* unikátního? Odpověď vyžaduje soubor zdůvodňujících propozic, a nikoliv větu zacílenou ad hominem (*X* je hodno úcty, protože potřebuje anebo si vynucuje úctu) nebo pletoucí se v kruhu (*X* je hodno úcty, protože je jedinečné, a to proto, že je jedinečné; světonázor patřící *X* je hoden úcty, protože je světonázorem patřícím *X*). Oba normativní zřetely jsou ve své apriornosti nesrozumitelné.

Podstatný je ovšem racionální aspekt, jehož leitmotivem je relativita. Racionalita hodnocení, omezující se na pravidla, nedisponuje žádnými jednotnými či překlenujícími měřítky a neplodí žádné obsahy. Tato relativita však vystupuje na pozadí byvších dichotomií objektivního/subjektivního, faktu/hodnoty, normy/hodnoty či požadavku

apodikticity. Přednost *X* před *Y*, hierarchizaci hodnot, nelze jednoduše eliminovat poukazem na neexistenci objektivního fundamentu, který byl zproblematizován jako takový. Habermas je v otázce hodnot aprioristický. Naději na plausibilitu má přinejmenším kritérium unikátnosti, tedy výtečnost spočívající v odlišujícím výkonu.

Zdá se, že moderní sebeporozumění, svoboda a rovnost, všeobecně nepředstavuje fakt, ale naopak se vyznačuje limitovanými předpoklady. Habermas se vposledku může odvolávat pouze na prostou skutečnost nesouhlasu. Teze, že rovná reálná svoboda plodí řád, se ovšem v takovém kontextu stává triviální.

Postmetafyzická perspektiva problematizuje i konkretizaci práv. Předně: nenormativní diskursivní teorie práva nezavádí koncepty, které by opravdu umožňovaly odvozovat některá práva (právo na osobní důstojnost, tělesnou integritu, právo na život v jeho implikacích apod.).⁴⁰⁷ Tato morálně zabarvená práva vyžadují jiné pojetí. Habermas vposledku vysouvá tradiční silný princip, totiž lidskou důstojnost – coby praktický (zejména agonální) pojem. Uplatňuje se typická logika: lidská důstojnost je vymezena vztahově, totiž prostřednictvím aktů porušování, a akty porušování jsou vymezeny skrze lidskou důstojnost. Habermas důstojnost de facto usouvztahuje s veškerými projevy asymetrie či deautonomizace. Tento široký výměr jednak zabezpečuje pružnou expanzi (nesourodých) práv (viz např. právo na „informační sebeurčení“) a jednak (v duchu všeobecné deklarace; srov. s. 21) zahrnuje pozitivní nároky a péči, vymínějící si ovšem silné (tzn. pozitivní) vymezení důstojnosti. Nadto vzniká určitá pojmová redundance – koncept důstojnosti je převoditelný na rovnost nebo autonomii (ne-rovnost či ne-autonomie je ne-důstojnost). Lidská důstojnost jednoduše slouží jako praktická strategie: jednotlivec jí rozhýbává své (věřené) vědomí oprávněnosti.

Viděli jsme, že Habermasovo uchopení soukromé a veřejné autonomie přeskupuje katalog první generace lidských práv. Veřejné pohlcuje zespolečenštěnou oblast „mysli“, která se v linii postfundacionalistického falibilismu „zvnějšňuje“ ve výkonu racionality, tzn. v praxi argumentace. Se zneplatněním komunikativní racionality nicméně falibilismus nepřekračuje svůj tradiční negativní, tj. noetický aspekt, odkazující k nedostupnosti apodiktického poznání, jež běžně implikuje neuzavřenost veřejného

prostoru. Bez millovskeho humanismu se falibilismus normativne vyprazdnuje, neploidi morální pojem svobody, autonomie, plurality ani nárok na „informační seburčení“. Představuje zkrátka určitou noetickou danost či podmínku. Do této podmínky ovšem není vepsáno společné lidství – její aktualizace je asymetrická a potenciálně odstředivá. Jakožto noetické danosti jí ale přísluší jistý prius – stěží může být přikrývána vírou, formami kolektivismu apod.

Habermas předkládá nehodnotový koncept „veřejného rozumu“. Rozum v podobě aktivních toků „vědění“ konstituuje, obvykle iracionálně chápané politično. Racionalitě je imanentní tradiční osvícenská podvratnost – dotazování a nárok na odůvodnění denaturalizují status quo institucí, norem, praktik atd. a plodí nové. Rozum, jež nikdo nemůže (za předpokladu vlastní racionality) užívat sám a proti druhému, je bytostně sociální silou, dovolující položit společný základ. Avšak tato teze je přinejmenším predeterminována jistým „vědomím oprávněnosti“. Jen má-li rozum k dispozici jednoduché a otevřené normativní standardy, jejichž určením je „nekonečný regres“, standardy napuštěné zvláštním étosem, může produkovat subverzivní politično (jakožto rozhybané a politizované sociálno). Rozum zůstává zásadně polemickou, a-sociální, reglementující a strukturující silou, aniž by se tím ovšem proměňoval v nerozum, neřádek. Racionalita (zdůvodnění) je způsobilá vytvářet (nikoliv nalézat) určitý základ, neboť strukturuje za pomoci intersubjektivně sdílených pravidel.

Diskursivní teorie práva činí centrální oblastí komplexních společností zprávnělé politično. Jeho rubem je však ekonomika. Každé principiální přitakání sociálním právům, ať už vně či uvnitř produktivistického paradigmatu, musí alespoň nepřímou (a přitom zásadně) afirmovat sféru ekonomiky. Nezdá se, že by Habermas tuto otázku bral dostatečně v potaz. Politický řád je labilní; zprávnělé politično tuto kvalitu dovádí k dokonalosti. Jakékoliv centrování identity v politice, a obzvlášť to Habermasovo, do společnosti nevyhnutelně zavádí svébytný mechanismus destrukce.

Závěr

Přestože jsme vzali v potaz pouze část Habermasových textů, můžeme snad opodstatněně (i vzhledem k autorově repetitivnosti) tvrdit, že jeho formulace lidských

⁴⁰⁷ Srov. Höffe, O.: *Between Facts and Norms*, s. 612.

práv se nezdařila. Habermas se sice zbavuje metafyzického ospravedlnění, původně metafyzické koncepty (typu lidské důstojnosti či osoby) uchopuje odlišně a tradiční pojmy (nezcizitelnost, nadanost apod.) chápe funkčně, nezdá se však, že by, navzdory všemu teoretickému úsilí, přesvědčivě formuloval nějaká (resp. ta stávající) práva jakožto „lidská“, tzn. přisoudil člověku jistý katalog nároků. Habermasovy koncepty – včetně jádra lidských práv, maxima rovné svobody pro všechny – se vposledku ukazují jako neplausibilní.

Tento (pro leckoho dozajista příliš silný) soud se nezakládá na sumáři banálních aporií, okrajových námitek či na „švech“ v teorii. Předně: východisko diskursivní teorie, komunikativní racionalita, je (v nejprostším smyslu slova) tautologické. Habermas předkládá množinu teoreticky neopodstatněných konstrukcí, voluntaristickou syntézu „rozličných teoretických fragmentů“, kontaminovanou dezinterpretacemi. Problematičnost univerzální pragmatiky se následně promítá do souvisejících „lingvistifikovaných“ konceptů. Neadekvátnost pojetí individua, diskursivní etiky ani diskursivní teorie práva se nicméně neomezují jen na neplatné předpoklady, ale odvíjí se i od dalších koncepcí, které se při bližším pohledu ukazují jako nesprávné. Rozpaky vposledku vzbuzují Habermasovy zpětné reformulace, jejichž výsledkem není sladění celku teorie, ale naopak její větší znejasnění.

Podle Ignatieffa idolatrie lidských práv plyne z jejich metafyzického čtení. Habermasova postmetafyzická revize sekulárního humanismu nicméně vybízí k diferencovanějšímu pohledu. Ačkoliv diskursivní teorie práva operuje s lidskou důstojností, tato idea bezprostředně nevstupuje do jejího základu (tj. logické geneze práv). To, co zde zásadně rozevívá pojem, tedy také katalog lidských práv, jsou fundamentálně otevřené principy. Habermas vysvětluje, že expanze právních nároků se obejde bez morálky, tzn. domnělých esencialistických předpokladů. Podobně je tomu s aspirací lidských práv na univerzální platnost či s lidskoprávním centrováním kolektivní identity. Právo si takřikajíc vystačí samo se sebou, respektive s postmetafyzickou situací.

Tematizace lidských práv je dnes stížena dvěma „přirozenými pravdami“: řekněme rozdělováním prostoru (euroatlantický a ne-euroatlantický) a rozdělováním katalogu (první „pravdivá“ a další „falešné“ generace). Nicméně univerzalistická lidská práva

jsou generativním principem, který se rozplozuje uvnitř sebe sama i navenek. Spolu s nimi do nitra politického řádu vstupuje instituce lefortovského politična.

Avšak k čemu vlastně slouží otázka po formulovatelnosti lidských práv? Co je smyslem tohoto formalistického podniku? Zodpovězením této otázky podáváme první argument (ne jenom domněnku) pro či proti. Rovina formulace může být dost dobře chápána jako výchozí. Atribut „lidský“ takto označená práva povyšuje nad tradici, historii anebo praxi. Ačkoliv lidská práva působí jako víra, nelegitimují se jako víra, ale jako platný koncept, zahrnující jiné platné koncepty.

Na počáteční otázku, zda je možné formulovat nějaká práva jakožto lidská, odpovídáme záporně. Tuto otázku lze polemicky artikulovat jako otázku po fiktivnosti pojmu lidských práv – nezdůvodněný koncept je fiktivní; a fiktivní jsou v důsledku toho i jeho pretenze. Jelikož se naše odpověď opírá o zhodnocení koncepce jednoho autora, náleží jí pouze omezená platnost. Uvážíme-li však dalekosáhlost Habermasova pokusu, problematičnost jiných racionalistických formulací i podstatnou odlišnost původního pojmového kontextu, tato teze si zaslouhuje zobecnění. V tomto světle je také pochopitelné, že do popředí vystupuje historický přístup, tedy traumatická paměť.

Ptali jsme se po formulovatelnosti lidských práv, byť slýcháme, že tato otázka je pasé. Tento domnělý paséismus zdá se skrývá banální dialektiku: odmítnutí otázky po racionální platnosti slouží, vnitřně bezhraničné, expanzi „hodnotového truismu“ „lidských“ práv; tato expanze nicméně táhne otázku po racionální platnosti, kterou nelze elegantně převést na historické ospravedlnění a na niž zřejmě existuje negativní odpověď. Uvedená dialektika je přitom sebedestruktivní: překročení hranice si nevynucuje jednoduchý řez, nýbrž zrušení celku. Ovšemže – problematizací centrálních konceptů otázky obvykle nekončí, ale spíše začínají.

Seznam literatury

Dokumenty

APPENDIX I: Memorandum and Questionnaire Circulated by UNESCO on the Theoretical Basis of Human Rights. In: *Human Rights: Comments and Interpretations*. Paris: UNESCO, 1948, b. s.

APPENDIX II: The Grounds of an International Declaration of Human Rights. In: *Human Rights: Comments and Interpretations*. Paris: UNESCO, 1948, b. s.

AFRICAN CHARTER ON HUMAN AND PEOPLES' RIGHTS. Dostupné např. na: http://www.africa-union.org/official_documents/treaties_%20conventions_%20protocols/banjul%20charter.pdf.

CONSTITUTION OF THE UNITED STATES.

Dostupné např. na: http://www.senate.gov/civics/constitution_item/constitution.htm.

DECLARATION OF INDEPENDENCE.

Dostupné např. na: http://www.archives.gov/exhibits/charters/declaration_transcript.html.

DEKLARACE PRÁV ČLOVĚKA A OBČANA.

Dostupné např. na: <http://www.historie.upol.cz/19/prameny/prava.htm>.

CHUTNÁ, Monika – JÍLEK, Dalibor (eds.): *Lidská práva v mezinárodních dokumentech*. Brno: Masarykova univerzita, 1994.

LISTINA ZÁKLADNÍCH PRÁV EVROPSKÉ UNIE.

Dostupné např. na: <http://eur-lex.europa.eu/cs/treaties/dat/32007X1214/hm/C2007303CS.01000101.htm>.

ÚMLUVA O PRÁVECH OSOB SE ZDRAVOTNÍM POSTIŽENÍM.

Dostupné např. na: www.mvcr.cz/soubor/sb004-10m-pdf.aspx.

VIRGINIA BILL OF RIGHTS.

Dostupné např. na: http://www.archives.gov/exhibits/charters/virginia_declaration_of_rights.html.

Primární literatura

ARENDOVÁ, Hannah: *Krise kultury*. Praha: Mladá fronta, 1994.

ARENDOVÁ, Hannah: Zmatky s právy člověka. Táž: *Původ totalitarismu*. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 409–425.

ARISTOTELÉS: *Etika Nikomachova*. Praha: Petr Rezek, 1996.

ARISTOTELÉS: O duši. In: Týž: *Člověk a příroda*. Praha: Svoboda, 1984, s. 297–312.

ARISTOTELÉS: *Politika*, I. Praha: Oikoymenh, 1999.

AUSTIN, John Langshaw: *Jak udělat něco slovy*. Praha: Filosofía, 2000.

BERLIN, Isaiah: Dva pojmy svobody. In: Týž: *Čtyři eseje o svobodě*. Praha: Prostor, 1999, s. 214–279.

BENHABIB, Sheyla: Feminismus a postmodernismus: Problematické spojenectví. *Filosofický časopis* 46, č. 5 (1998), s. 806–807.

BORRADORI, Giovanna: *Filosofie v době teroru*. Praha: Karolinum, 2005.

- BURGE, Tyrel: Individualismus a sebepoznání. *Filosofický časopis* 50, č. 3 (2002), s. 513–527.
- CASSIRER, Ernst: Law, State, and Society. Týž: *The Philosophy of Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press, 1951, s. 234–274.
- CONDORCET, Antoine: *Náčrt historického obrazu pokroků lidského ducha*. Praha: Academia, 1968, s. 5–23, 122–186.
- CONSTANT, Benjamin: O antické svobodě ve srovnání se svobodou moderních. *Reflexe*, č. 30 (2006), s. 77–97.
- CROCE, Benedetto: The Future of Liberalism. In: *Human Rights: Comments and Interpretations*. Paris: UNESCO, 1948, s. 81–84.
- DUMMETT, Michael: Filosofické základy intuicionistické logiky. In: Peregrin, Jaroslav (ed.): *Logika 20. století: Mezi filosofií a matematikou*. Praha 2006, s. 253–286.
- DUMMETT, Michael: What is a Theory of Meaning? (II), část III–VI. In: Evans, Gareth – McDowell, John: *Truth and Meaning*. Oxford: Oxford University Press, 1976, s. 89–137.
- FABREOVÁ, Cécile: *Ústavní zakotvení sociálních práv*. Praha: Filosofía, 2004.
- FERRARA, Alessandro: Evropa jako mimořádný prostor pro naději lidstva. In: Týž: *Nedostatek soudnosti?* Praha: Filosofía, 2007, s. 87–111.
- FLYNN, Jeffrey: Lidská práva, transnacionální solidarita a povinnosti vůči globálně chudým. In: Hrubec, Marek (ed.): *Interkulturní dialog o lidských právech*. Praha: Filosofía, 2008, s. 135–176.
- FOUCAULT, Michel: *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann & synové, 2003.
- FRANK, Manfred: Subjectivity and Individuality: Survey of a Problem. In: Klemm, David – Zöller, Günter (eds.): *Figuring the Self*. New York 1997, s. 3–30.
- FUKUYAMA, Francis: Přirozená práva a lidské dějiny. *Proglas* 12, č. 7 (2001), s. 28–33.
- GROTIUS, Hugo: Prolegomena. Týž: *Rights of War and Peace*, III. Indianapolis: Liberty Fund, 2005, s. 1745–1762.
- GROTIUS, Hugo: *Rights of War and Peace*, I. Indianapolis: Liberty Fund, 2005.
- HABERMAS, Jürgen: *Autonomie a solidarita: Čítanka kritické teorie*, I. Praha: s. n., 1999.
- HABERMAS, Jürgen: *Between Facts and Norms*. Cambridge: MIT Press, 1996.
- HABERMAS, Jürgen: *Budoucnost lidské přirozenosti: Na cestě k liberální eugenice?* Praha: Filosofía, 2003.
- HABERMAS, Jürgen: *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*. Cambridge: MIT Press, 2001, s. 1–132.
- HABERMAS, Jürgen: *Postmetaphysical Thinking*. Cambridge: MIT Press, 1992.
- HABERMAS, Jürgen: *The Inclusion of the Other*. Cambridge: MIT Press, 1998.
- HABERMAS, Jürgen: *The Theory of Communicative Action*, I. Boston: Beacon Press, 1984, s. 1–101, 273–337.

- HABERMAS, Jürgen: Actions, Speech Acts, Linguistically Mediated Interactions, and the Lifeworld. In: Cooke, Maeve (ed.): *On Pragmatics of Communication*. Cambridge: MIT Press, 1998, s. 215–256.
- HABERMAS, Jürgen: Boje o uznání v demokratickém právním státě. In: Gutmannová, Amy (ed.): *Zkoumání politiky uznání*. Praha: Epocha – FÚ AV ČR, 2004, s. 121–158.
- HABERMAS, Jürgen: Comments on John Searle's „Meaning, Communication, and Representation“. In: Cooke, Maeve (ed.): *On Pragmatics of Communication*. Cambridge: MIT Press, 1998, s. 257–276.
- HABERMAS, Jürgen: Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification. Týž: *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: MIT Press, 1990, s. 43–115.
- HABERMAS, Jürgen: Excursus on the Obsolescence of the Production Paradigm. Týž: *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1990, s. 75–82.
- HABERMAS, Jürgen: Filozofia ako miestodržiteľ a interpret. In: Gál, Egon – Marcelli, Miroslav (eds.): *Za zrkadlom moderny*. Bratislava: Archa, 1991, s. 279–298.
- HABERMAS, Jürgen: Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights. *Metaphilosophy* 41, č. 4 (2010), s. 464–480.
- HABERMAS, Jürgen: Justice and Solidarity: On the Discussion Concerning Stage 6. In: Wren, Thomas (ed.): *The Moral Domain: Essays in the Ongoing Discussion between Philosophy and the Social Sciences*. Cambridge: MIT Press, 1990, s. 224–254.
- HABERMAS, Jürgen: K legitimizaci prostřednictvím lidských práv. In: Hrubec, Marek: *Interkulturní dialog o lidských právech*. Praha: Filosofia, 2008, s. 113–133.
- HABERMAS, Jürgen: Moderna – nedokončený projekt. In: Gál, Egon – Marcelli, Miroslav (eds.): *Za zrkadlom moderny*. Bratislava: Archa, 1991, s. 299–318.
- HABERMAS, Jürgen: Natural Law and Revolution. In: Týž: *Theory and Practice*. Princeton: Princeton University Press, 1973, s. 82–120.
- HABERMAS, Jürgen: Richard Rorty's Pragmatic Turn. In: Cooke, Maeve (ed.): *On Pragmatics of Communication*. Cambridge: MIT Press, 1998, s. 343–382.
- HABERMAS, Jürgen: Some Further Clarifications of the Concept of Communicative Rationality. In: Cooke, Maeve (ed.): *On Pragmatics of Communication*. Cambridge: MIT Press, 1998, s. 307–342.
- HABERMAS, Jürgen: The Normative Content of Modernity. Týž: *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1990, s. 336–367.
- HABERMAS, Jürgen: What is Universal Pragmatics? Týž: *Communication and Evolution of Society*. Cambridge: Polity Press, 1991, s. 1–68.
- HOBBS, Thomas: *Leviathan*. Praha: Melantrich, 1941.
- HONNETH, Axel: Univerzalismus jako morální past? Podmínky a meze politiky lidských práv. In: Hrubec, Marek (ed.): *Interkulturní dialog o lidských právech*. Praha: Filosofia, 2008, s. 83–112.
- HÖFFE, Otfried: Between Facts and Norms. *Mind* 109, č. 435 (2000), s. 608–614.
- IGNATIEFF, Michael: *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton University Press, 2003.

- JAZYK, MYŠLENÍ, LOGIKA A DĚJINY ANALYTICKÉ FILOSOFIE Z PERSPEKTIVY ANTIREALISMU. Rozhovor Fabrice Patauta s Michaelem Dummettem. *Filosofický časopis* 47, č. 4 (1999), s. 589–617.
- KANT, Immanuel: *Kritika praktického rozumu*. Praha: Svoboda, 1996.
- KANT, Immanuel: *K věčnému míru. O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*. Praha: Oikoymenh, 1999.
- KANT, Immanuel: *Metaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 23–39, 49–50, 54–57.
- KANT, Immanuel: *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda, 1990.
- LEFORT, Claude: Politics and Human Rights. In: Týž: *The Political Forms of Modern Society*. Cambridge: MIT Press, 1986, s. 239–272.
- LEGUTKO, Ryszard: Právo na všechno. In: Týž: *Ošklibost demokracie a jiné eseje*. Brno: CDK, 2009, s. 11–26.
- LOCKE, John: *Dopis o toleranci*. Brno: Atlantis, 2000.
- LOCKE, John: *Druhé pojednání o vládě*. Praha: Svoboda, 1992.
- LOCKE, John: *Esej o lidském rozumu*. Praha: Svoboda, 1984.
- LOCKE, John: Essays on the Law of Nature. In: Týž: *Political Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 79–133.
- LYOTARD, Jean-François: *O postmodernismu*. Praha: Filosofia 1993.
- MARITAIN, Jacques: Communication with regard to the Draft World Declaration on the Rights of Man. Dostupné na: <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001243/124341eb.pdf>.
- MARITAIN, Jacques: *Člověk a stát*. Praha: Triáda, 2007.
- MARX, Karel: *Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844*. Praha: Svoboda, 1978, s. 49–61, 74–88.
- MARX, Karel: K židovské otázce. In: Marx – Engels – Lenin: *O židovské otázce*. Praha: Svoboda, 1975, s. 5–40.
- MARX, Karel: *Německá ideologie*. Praha: Svoboda, 1952.
- NUSSBAUMOVÁ, Marta: Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism. *Political Theory* 20, č. 2 (1992), s. 202–246.
- PLATÓN: *Ústava*. Praha: Oikoymenh, 2003.
- PUFENDORF, Samuel: *On Duty of Man and Citizen according to Natural Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- RAWLS, John: *Teorie spravedlnosti*. Praha: Victoria Publishing, 1995, s. 13–120.
- ROUSSEAU, Jean Jacques: *O společenské smlouvě*. Praha: V. Linhart, 1949.
- ROUSSEAU, Jean Jacques: *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1978.
- SEARLE, John: A Taxonomy of Illocutionary Acts. In: Týž: *Expression and Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 1–29.

- SEARLE, John: Austin on Locutionary and Illocutionary Acts. *The Philosophical Review* 77, č. 4 (1968), s. 405–424.
- SEARLE, John: How Performatives Work. *Linguistics and Philosophy* 12, č. 5 (1989), s. 535–558.
- SEARLE, John: Chomsky's Revolution in Linguistics. *The New York Review of Books*, 29. 6. 1972, b. s.
- SEARLE, John: Literal Meaning. In: Týž: *Expression and Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 117–136.
- SEARLE, John: Logický status fikčního diskursu. *Aluze* 10, č. 1 (2007), s. 61–69.
- SEARLE, John: Meaning, Communication, and Representation. In: Grandy, Richard – Warner, Richard (eds.): *Philosophical Grounds of Rationality*. Oxford: Oxford University Press, 1986, s. 209–226.
- SEARLE, John: Response: Meaning, Intentionality, and Speech Acts. In: Lepore, Ernest – Gulick van Robert (eds.): *John Searle and His Critics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 81–102.
- SEARLE, John: *Rečové akty*. Bratislava: Kalligram, 2007.
- SCHMITT, Carl: *Constitutional Theory*, § 16. Durham: Duke University Press, 2008, s. 235–252.
- SCHMITT, Carl: *Pojem politična*. Praha – Brno: Oikoymenh – CDK, 2007.
- SIEYÈS, Emmanuel Joseph: A Preliminary to the Constitution. In: *An Account of the Life of Sieyes*. London: J. Johnson, 1795, s. 77–108.
- SKLAIR, Leslie: Globalizace lidských práv. In: Hrubec, Marek (ed.): *Interkulturní dialog o lidských právech*. Praha: Filosofia, 2008, s. 49–82.
- SPINOZA, Baruch: *Traktát theologicko-politický*. Praha: Tribuna, [1922].
- TAYLOR, Charles: Omyl negativní svobody. *Filosofický časopis* 43, č. 5 (1995), s. 795–814.
- TAYLOR, Charles: Politika uznání. In: Gutmannová, Amy (ed.): *Zkoumání politiky uznání*. Praha: Epoque – FÚ AV ČR, 2004, s. 44–91.
- TAYLOR, Charles: *Sources of Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s. 110–521.
- TUGENDHAT, Ernst: Habermas on Communicative Action. Týž: *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, s. 433–440.
- TUGENDHAT, Ernst: Liberalism, Liberty and the Issue of Economic Human Rights. Týž: *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992, s. 352–370.
- TUGENDHAT, Ernst: *Přednášky o etice*. Praha: Oikoymenh, 2004.
- TUGENDHAT, Ernst: Úvahy o metodě filosofie z analytického pohledu. In: Fiala, Jiří. (ed.): *Analytická filosofie – První čítanka*. Plzeň 2006, s. 391–404.
- VELEK, Josef (ed.): *Spor o spravedlnost*. Praha: Filosofia, 1997.
- WEBER, Max: Věda jako povolání. Týž: *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: Oikoymenh, 1998, s. 109–134.
- WELLMER, Albrecht: *K dialektice moderny a postmoderny: Kritika rozumu po Adornovi*. Praha: Dauphin, 2005.
- WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*. Praha: Oikoymenh – Svoboda-Libertas, 1993.

Sekundární literatura

- BAYNES, Kenneth: Democracy and the *Rechtsstaat*: Habermas's *Faktizität und Geltung*. In: White, Stephen (ed.): *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 201–232.
- BAYNES, Kenneth: Svoboda a uznání u Hegela a Habermase. *Filosofický časopis* 50, č. 2 (2002), s. 279–299.
- FLOSS, Pavel: Konec nebo začátek ontologie? In: *Konec ontologie?* Brno: Masarykova univerzita, 1993, s. 9–17.
- FLYVBJERG, Bent: Habermas a Foucault: Myslitelé občanské společnosti? *Filosofický časopis* 47, č. 6 (1999), s. 945–973.
- FORSYTHE, David: The Foundations. Týž: *Human Rights in International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 1–52.
- HAYDEN, Patric: Human Rights and the Foundation of Cosmopolitan Global Politics. Týž: *Cosmopolitan Global Politics*. Aldershot: Ashgate, 2005, s. 37–66.
- HOLMWOOD, John: Z roku 1968 do roku 1951: Jak Habermas proměnil Marxe v Parsonse. *Sociologická revue* 44, č. 5 (2008), s. 923–942.
- HORSTER, Detlef: *Jürgen Habermas: Úvod k dílu*. Praha: Svoboda, 1995.
- HÖSCHL, Cyril: Tři světy Karla Poppera. *Nová přítomnost* 1, č. 10 (1995), s. 12–14.
- HRUBEC, Marek: Předpoklady interkulturního dialogu o lidských právech. In: Týž: *Interkulturní dialog o lidských právech*. Praha: Filosofia, 2008, s. 13–48.
- KLÍMA, Michal: *Volby a politické strany v moderních demokraciích*. Praha: Radix, 1998.
- KOLÁŘ, Petr – SVOBODA, Vladimír: *Logika a etika*. Praha: Filosofia, 1997.
- KOŤÁTKO, Petr: Donald Davidson o autoritě první osoby. *Filosofický časopis* 47, č. 2 (1999), s. 215–226.
- KOŤÁTKO, Petr: Myšlení v kontextu: Zdroje a hranice obsahu. *Filosofický časopis* 50, č. 3 (2002), s. 429–458.
- KOŤÁTKO, Petr: *Význam a komunikace*. Praha: Filosofia, 1998, s. 12–13, 72, 73, 78, 110–111.
- LIDSKÁ PRÁVA. *FAKTA A ČÍSLA OSN*. Praha: Informační centrum OSN, 2005, s. 185–206.
- LOEWENSTEIN, Bedřich: Osvícenství a revoluce. Týž: *Víra v pokrok*. Praha: Oikoymenh, 2009, s. 150–245.
- MATAL, Oldřich: John R. Searle: Od mluvních aktů k sociální realitě. *Pro-Fil* 5, č. 1 (2004), b. s. Dostupné na: http://profil.muni.cz/01_2004/matal_searle.html.
- MARVAN, Tomáš: Spor o povahu jazyka: Davidson a Dummett. *Filosofický časopis* 45, č. 4 (1997), s. 585–595.
- McCARTHY, Thomas: The Operation Called *Verstehen*: Towards a Redefinition of the Problem. In: Schaffner, Kenneth – Cohen, Robert (eds.): *Proceedings of the 1972 Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*. Dordrecht – Boston: D. Reidel, 1974, s. 167–193.

- MATUSTIK, Martin: Habermas on Communicative Reason and Performative Contradiction. *New German Critique* 16, č. 47 (1989), s. 143–172.
- MEADWELL, Hudson: The Foundations of Habermas's Universal Pragmatics. *Theory and Society* 23, č. 5 (1994), s. 711–727.
- MIHINA, František: Abdukcia – súčasť fallibilistickej koncepcie poznania Ch. S. Peirca. *Filozofia* 55, č. 10 (2000), s. 764–776.
- PEREGRIN, Jaroslav: Co je to myšlenka? Dostupné na: www.jarda.peregrin.cz/mybibl/PDFTxt/522.pdf.
- PEREGRIN, Jaroslav: Deflationism and Inferentialism.
Dostupné na: www.jarda.peregrin.cz/mybibl/PDFTxt/517.pdf.
- PEREGRIN, Jaroslav: Post-analytická filosofie. *Organon F* 1, č. 2 (1994), s. 89–108.
- PEREGRIN, Jaroslav: The Normative Dimension of Discourse.
Dostupné na: www.jarda.peregrin.cz/mybibl/PDFTxt/554.pdf.
- PEREGRIN, Jaroslav: The Use-Theory of Meaning and the Rules of our Language Games.
Dostupné na: www.jarda.peregrin.cz/mybibl/PDFTxt/514.pdf.
- PRUSÁK, Jozef: Prirodzené právo, morálka a tretia generácia ľudských práv. *Právnik* 132 (1993), č. 12, s. 977–983.
- SHAPIRO, Ian: *Morální základy politiky*. Praha: Karolinum, 2003.
- STRYDOM, Piet: The Problem of Triple Contingency in Habermas. *Sociological Theory* 19, č. 2 (2001), s. 165–186.
- THOMAS, Daniel C.: *Helsinský efekt: Mezinárodní zásady, lidská práva a zánik komunismu*. Praha: Academia – ČSDS, 2007.
- TIMMONS, Mark: Foundationalism and the Structure of Ethical Justification. *Ethics* 97, č. 3 (1987), s. 595–609.
- TUCK, Richard: *Natural Rights Theories*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- VELEK, Josef: Destrukce metafyziky a osvícenský projekt moderny. In: Šnebergová, Irena (ed.): *Po cestách naléhavosti myšlení*. Praha: FÚ AV ČR, 1993, s. 65–82.
- VELEK, Josef: Jürgen Habermas a utopie věčného míru. *Filosofický časopis* 52, č. 2 (2004), s. 231–253.
- ZEMANOVÁ, Štěpánka: Nové chápání univerzality lidských práv. *Mezinárodní vztahy* 40, č. 4 (2005), s. 79–94.