

ČLÁNKY

Načo sa trápiť s otázkou existencie ľudských práv?*

Why Should we Bother with the Question of Existence of Human Rights?

Marek Káčer**

Abstrakt

V tomto texte mám ambíciu dokázať, že ontologickú otázku, či existujú ľudské práva, by sme mali nahradit' pragmatickou otázkou, či je jazyk ľudských práv vhodný na dosahovanie a vyjadrovanie našich hodnôt a cieľov. Vyjdem z Carnapovho rozlíšenia medzi internými a externými otázkami, ktoré použijem na roztriedenie rôznych druhov ľudskoprávných diskurzov a následne demonštrujem, že z pragmatického pohľadu jazyk ľudských práv nie je v rozpore s relativizmom, ani s utilitarizmom či komunitarizmom. V rámci kritiky tohto pragmatického prístupu si v závere ukážeme, ako do schémy Alexyho argumentu v prospech objektívnej existencie ľudských práv zapadá Kelsenov pragmatický postoj k demokracii.

Klíčová slova

Rudolf Carnap; Hans Kelsen; Robert Alexy; interné a externé otázky; ľudské práva; ontológia; pragmatizmus.

Abstract

In this text, I propose that the ontological question of whether human rights exist should be replaced by the pragmatic question of whether the language of human rights is apt to achieve and express our values and goals. I will start from Carnap's distinction between internal and external questions, which I will employ to classify different types of human rights discourses. Then, I will demonstrate that, from a pragmatic point of view, the language of human rights conflicts neither with relativism, nor utilitarianism, nor communitarianism. As a part of the discussion, I will show how Hans Kelsen's pragmatic attitude fits perfectly into the scheme of Robert Alexy's argument in favour of the objective existence of human rights.

Keywords

Rudolf Carnap; Hans Kelsen; Robert Alexy; Internal and External Questions; Human Rights; Ontology; Pragmatism.

* Tento článok vznikol v rámci projektu APVV-19-0090 s názvom *Právna metodológia pre dobu právneho pluralizmu*. Jeho predchádzajúca verzia bola prednesená na konferencii Weyrovy dny právnej teórie 2020 dňa 12. júna 2020. Ďakujem recenzentom za ich cenné pripomienky, ktoré mi pomohli premyslieť niektoré problematické pasáže textu. Všetky nedostatky, ktoré v texte ostali, sú výlučne mojou zodpovednosťou.

** Doc. Mgr. Marek Káčer, PhD., Ústav štátu a práva SAV, Bratislava, Slovenská republika / Institute of State and Law of the Slovak Academy of Sciences, Bratislava, Slovak Republic / E-mail: humnox@gmail.com / ORCID: 0000-0001-6571-7051

Úvod

V diskurze o ľudských právach sa tematizuje veľa rôznorodých problémov. Vo filozofických a teoretických debatách sa diskutuje o tom, či ľudské práva existujú objektívne,¹ či sú skutočne univerzálne,² aké majú zdôvodnenie,³ aký je ich vzťah k ľudskej prirodzenosti,⁴ k iným morálnym systémom,⁵ k politike⁶ či pozitívnemu právu⁷ a pod. Naopak v praktickom diskurze sa väčšinou tematizujú otázky súvisiace s uplatňovaním ľudských práv v praxi, ktoré sú kladené v kontexte konkrétnych spoločenských pomerov spoluutváraných stavom pozitívneho práva, prípadne aj skutkovým stavom konkrétneho prípadu. Diskutujúci najčastejšie riešia kolízie, v ktorých stoja proti sebe jednotlivé ľudské práva navzájom⁸ alebo ľudské práva na jednej strane a verejné záujmy na strane druhej.⁹ Diskutujúci sa zároveň vyjadrujú, či sú navrhované riešenia týchto kolízií kompatibilné s doterajšou inštitucionálnou praxou príslušného súdu,¹⁰ eventuálne aj s praxou medzinárodných orgánov¹¹ či orgánov štátov s podobnou právnou úpravou a kultúrou.¹² V niektorých politicky citlivých prípadoch je osobitným (skôr zamlčivávaným ako prehlíadaným) problémom aj otázka, ako by mohlo byť navrhované riešenie – vynucované v podobe súdneho rozhodnutia – prijaté zo strany politických aktérov a spoločnosti.

1 SOBEK, Tomáš. Lidská práva existují objektivně. *Právník*, 2019, roč. 158, č. 8, s. 719–738.

2 DONNELLY, Jack. *Universal Human Rights in Theory and Practice*. 3. vyd. Ithaca-London: Cornell University Press, 2013, s. 94–118.

3 HAPLA, Martin. *Lidská práva bez metafyziky: legitimita v (post)moderní době*. Brno: Masarykova univerzita, 2016.

4 BROWN, Chris. Human rights and human nature. In: HOLDER, Cindy a David REIDY (eds.). *Human Rights: The Hard Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, s. 23–38.

5 Ide o otázku typicky diskutovanú pod hlavičkou kultúrneho relativizmu. Pozri napr. SAJÓ, András (ed.). *Human Rights with Modesty: The Problem of Universalism*. Dordrecht: Springer, 2004.

6 DUFEK, Pavel. Lidská práva, ideologie a veřejné ospravedlnění. *Právník*, 2018, roč. 157, č. 1, s. 50–70.

7 Ide o klasickú teoretickú otázku, aké právne dôsledky vyplývajú zo skutočnosti, že určitý zákon je v rozpore s prirodzenými právami, ktorá sa v krajinách s etablovaným ústavným súdnictvom mení na praktickú otázku, či je určitý konkrétny zákon v rozpore s ústavnými právami.

8 Nález ÚS ČR zo dňa 15. 3. 2005, sp. zn. I. ÚS 367/03 (Svoboda projevu versus právo na ochranu osobnosti – *Rejžek vs. Vondráčková*).

9 Nález ÚS ČR zo dňa 28. 3. 1996, sp. zn. I. ÚS 198/95 (K veřejnému zájmu při omezení vlastnického práva – zřízení věcného břemene).

10 Nález ÚS ČR zo dňa 13. 11. 2007, sp. zn. IV. ÚS 301/05 (Slovenské důchody VI; k precedenční závaznosti nálezů Ústavního soudu), body 59–72.

11 Nález ÚS ČR zo dňa 25. 6. 2002, sp. zn. Pl. ÚS 36/01 (Odměna a náhrada výdajů správce konkursní podstaty. Ústavní pořádek. Zákaz snížení dosažené procedurální úrovně ochrany základní práv), bod VII v kombinácii s nálezom ÚS ČR zo dňa 15. 11. 2006, sp. zn. I. ÚS 310/05 (Zásah do osobnostních práv odůvodněním rozsudku).

12 Nález ÚS ČR zo dňa 3. 5. 2006, sp. zn. Pl. ÚS 66/04 (Evropský zatýkácí rozkaz – eurozatykač), bod VIII/b.

Máme tu teda dva základné typy ľudskoprávneho diskurzu: teóriu a prax ľudských práv. Hoci sú tieto diskurzy v určitých bodoch previazané, predsa len ide o praktiky, ktoré sú od seba relatívne nezávislé. Táto nezávislosť má viacero rozmerov: nespočíva len v odlišnosti rozoberaných tém, ale aj v odlišnom hodnotení udržateľnosti jednotlivých argumentov a v aspirácii na platnosť jednotlivých záverov. Udržateľnosť argumentov v praktickom diskurze sa odvíja najmä od ich previazania na pramene práva a mravy v príslušnej jurisdikcii, naopak hodnotenie udržateľnosti argumentov v teórii ľudských práv je oveľa voľnejšie a je závislé najmä od preferovanej filozofickej perspektívy. Závery praktického diskurzu majú ambíciu platiť len v rámci príslušného právneho systému, naopak závery teoretického diskurzu aspirujú na univerzálnu platnosť, podobne ako závery štandardných vedeckých či filozofických diskurzov.

V nasledujúcom texte sa pokúsím analyzovať vzťah medzi uvedenými dvoma typmi diskurzov pomocou rozlíšenia medzi internými a externými otázkami, ktoré koncipoval Rudolf Carnap, aby ponúkol svoje riešenie filozofického problému ontologických záväzkov (1). Na základe tohto východiska formulujem návrh, aby sa ontologické otázky riešené v rámci teórie ľudských práv tlmočili do pragmatických otázok, ktoré problematizujú jazyk ľudských práv ako prostriedok na vyjadrovanie a dosahovanie našich hodnôt a cieľov. V rámci tejto pragmatickej perspektívy následne demonštrujem, že jazyk ľudských práv nie je v rozpore s relativizmom, ani s utilitarizmom či komunitarizmom (2). V rámci kritiky sa pokúsím vyrovnat' s námietkou, že rozdiel medzi internými a externými otázkami je iba kontinuálny (3.1) a že ontologický prístup na rozdiel od toho pragmatického dokáže ľudské práva uchrániť pred relativizmom (3.2) a súčasne otestujem udržateľnosť Alexyho argumentu v prospech objektívnej existencie ľudských práv (3.3).

1 Interné a externé otázky

Ako sme naznačili v úvode, s primeranou dávkou licencie (viď nižšie 3.1) možno pri analýze vzťahu medzi praxou a teóriou ľudských práv aplikovať rozdiel medzi internými a externými otázkami, ktorý použil novopozitivistu Rudolf Carnap pri riešení filozofického problému ontologických záväzkov. V čom tento problém spočíva?

Zoberme si ako príklad problém existencie abstraktných entít ako sú čísla. Každý z nás v bežnom živote používa jednoduché matematické operácie s číslami. Táto prax však môže byť zaujímavá nielen z matematického hľadiska, v rámci ktorého hľadáme správne riešenie konkrétneho matematického príkladu, ale aj z ontologického hľadiska, v rámci ktorého riešime všeobecnú filozofickú otázku, či existujú čísla. Ak si pri pokladni v obchode zvyknem spočítať výslednú cenu môjho nákupu, zaväzujem sa praktikovaním takéhoto zvyku k tvrdeniu – v prípade, ak sa ma to náhodou niekto bude pýtať – že existujú čísla? Na prvý pohľad sa takáto implikácia zdá byť odôvodnená. Ak je totiž pravda, že dva plus dva sú štyri, potom by mal existovať aj nejaký svet čísel, ktorému výsledok danej matematickej operácie zodpovedá. Rudolf Carnap však takúto ontologickú implikáciu odmietol.

Ak si chceme urobiť poriadok v našich ontologických otázkach, podľa Carnapa je vhodné, aby sme si najskôr určili jazykový rámec či „systém hovorenia“, v ktorom chceme na tieto otázky odpovedať. Následne budeme vedieť rozlíšiť medzi dvoma typmi otázok: interné otázky budú tie, ktoré sa pýtajú na existenciu nejakej **novej entity** v príslušnom jazykovom rámci, zatiaľ čo externé otázky sa budú pýtať na existenciu **systému entít** ako celku.¹³ Interné otázky sú podľa Carnapa kognitívne, je možné na ne odpovedať pomocou empirických a logických metód, zatiaľ čo tie externé sú vecou rozhodnutia, čo znamená, že na ne dokážeme zmysluplne reagovať iba konštrukciou nejakej vhodnej pojmovej schémy alebo jazykovej formy.¹⁴

Internou je teda napríklad matematická otázka, či existuje prvočíslo, ktoré má viac ako dvadsaťpäť miliónov číslíc. Naopak otázka, ktorú si kladie klasická ontológia, konkrétne či existuje osobitný abstraktný svet čísel na spôsob platónskeho sveta ideí, je typickou externou otázkou. Pri riešení prvej otázky matematici zvyknú postupovať tak, že hľadajú mocninu čísla dva, od ktorej odpočítavajú číslo jedna.¹⁵ Riešenie druhej otázky však podľa Carnapa predpokladá, že si ju najskôr pretlmočíme do menej mäťúcej podoby. Na takýto typ otázky sa totiž nedá odpovedať pomocou kognitívnych metód, ale iba pragmaticky. Externá otázka by teda nemala stáť tak, či existuje svet čísel, ale tak, či je pre nás ľuďmi užitočné, aby sme si skonštruovali a používali jazyk čísel. Ak nám takýto jazyk prináša viac výhod ako nevýhod, potom sa môžeme preň rozhodnúť, a tým je pre nás táto otázka vyriešená. Teda aj keď vo svojom slovníku používame výrazy odkazujúce na abstraktné entity, podľa Carnapa sa tým nezaväzujeme k tvrdeniu, že tieto entity existujú.

Takýmto elegantným spôsobom môžeme vyriešiť nielen problém existencie čísel, ale aj problém existencie vonkajšieho sveta, v ktorom ide o to, či svet existuje len v ľudskej mysli alebo nezávisle od nej. Na interné otázky týkajúce sa vonkajšieho sveta dávajú kvalifikované odpovede exaktné vedy ako fyzika alebo biológia. V jej rámci sa môžeme napríklad pýtať, či je gravitačný zákon výstižným popisom sveta alebo či pitie kávy zvyšuje krvný tlak. Externá otázka, či samotný tento svet existuje objektívne, nedáva zmysel. Môžeme ju však preformulovať podľa Carnapovho receptu na pragmatickú otázku, či je pre nás užitočné koncipovať svet ako skutočnosť existujúcu mimo vedomia poznávajúceho subjektu v podobe štruktúr, procesov a zákonov.¹⁶

Filozof vedy Hugh Lacey označuje takúto koncepciu sveta ako „materialistickú stratégiu“. Podľa Laceyho západná kultúra prijala túto stratégiu nie preto, že by sa nechala

13 CARNAP, Rudolf. Empiricismus, sémantika a ontológia. In: CARNAP, Rudolf. *Význam a nevyhnutnosť*. Bratislava, Kalligram, 2005, s. 296.

14 Ibid., s. 304 a nasl.

15 Pozri bližšie CALDWELL, Chris. The Largest Known prime by Year: A Brief History. *The PrimePages* [online]. 2020 [cit. 26. 8. 2020]. Dostupné z: https://primes.utm.edu/notes/by_year.html

16 Pozri bližšie LACEY, Hugh. *Is Science Value Free? Values and scientific understanding*. London-New York, Routledge, 1999, s. 115–117.

presvedčiť nejakou prepracovanou ontologickou sústavou, ale preto, že to vyhovovalo jej praktickým potrebám. Chápanie sveta ako objektívnej skutočnosti, v ktorej vládnu určité zákonitosti, totiž vedie k bezprecedentnej expanzii moci človeka nad prírodou. Aj u Laceyho teda jasne vidieť, že ontologická otázka sa nahrádza otázkou pragmatickou. Nepýtame sa, či svet existuje objektívne, ale pýtame sa, „*ako musí svet vyzerat', ak sa má pre nás stat' objektom možnej kontroly*“.¹⁷

Materialistická stratégia však nemusí byť vhodná pre vedy skúmajúce ľudské konanie, ktoré sa lepšie popisuje prostredníctvom intencionálnych termínov. Preto dáva Lacey materialistické stratégie do kontrastu s tzv. „feministickými stratégiami“, ktoré základnú externú otázku formulujú takto: „*Aké sú možnosti, v ktorých sa človek realizuje ako slobodne konajúca bytosť; aké sú podmienky, v ktorých sa tieto možnosti zväčšujú a zmenšujú a ako docieľat', aby sa zväčšovali?*“¹⁸ Ústrednou hodnotou feministického prístupu k vede nie je moc nad prírodou, ale slobodné aktérstvo ľudských bytostí.

Externá otázka, či existuje svet nezávisle od ľudskej mysle, trápila filozofov stovky rokov. Lacey nám však ukazuje, že ak túto otázku uchopíme pragmaticky, môžeme sa posunúť od nekonečných ontologických špekulácií ku konštruktívnej debate o vhodnom vedeckom slovníku prispôbenom konkrétnej oblasti vedeckého záujmu. Ako máme formulovať svoju vedeckú terminológiu, ak chceme poznávať prírodu? Akú terminológiu zvoliť pri skúmaní ľudského konania? Lacey odpovedá kontrastom medzi materialistickými a feministickými stratégiami. Ak však takýto pragmatický obrat dokáže stimulovať debatu v deskriptívnych disciplínach, o to viac by to mal dokázať v disciplínach normatívnych. Je teda celkom namieste sa pýtať, či Carnapove riešenie problému ontologických záväzkov nemožno uplatniť aj v právnej vede, napríklad pri otázke existencie ľudských práv. Skúsme si teda položiť nasledujúcu otázku: Ak uplatňujú ústavní sudcovia katalóg ľudských práv v konkrétnych prípadoch, zaväzujú sa takouto praxou k tvrdeniu, že ľudské práva existujú?

2 Interné a externé ľudskoprávne diskurzy

Delenie na interné a externé otázky možno použiť aj pri analýze ľudskoprávnej problematiky. Tomáš Sobek využil Carnapove delenie, keď uvažoval, či existujú prirodzené práva. Ak chápeme problém existencie prirodzených práv ako vnútornú otázku, musíme podľa Sobeka bližšie špecifikovať konkrétnu morálnu teóriu, vo vzťahu ku ktorej budeme o existencii daných práv uvažovať. Ak budeme hovoriť o Lockovej politickej filozofii, potom prirodzené práva existujú. V rámci Kelsenovho morálneho relativizmu by však odpoveď bola skôr opačná. Bentham prirodzené práva popiera celkom jasne a bez rozpakov, pretože ako empirik uznáva ako existujúce morálne kategórie iba

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid., s. 200–201.

potešenie a utrpenie; iba tie totiž „*majú fyziologický základ a kauzálne pôsobia ako motivačné páky konania*“.¹⁹

Sobek pokračuje ďalej, keď uvažuje nad tým, ako by vyzerala ontológia prirodzených práv, ak by sme ju koncipovali ako externú otázku. Podľa neho Bentham prirodzené práva odmietol aj v tomto rámci, pretože ľudia nemajú spoľahlivé nástroje, ako ich spoznávať.²⁰ Rovnako negatívny postoj podľa neho zaujal aj Alasdair MacIntyre, pretože podľa tohto škótskeho filozofa „*prirodzené práva predpokladajú individualistickú antropológiu, ktorá nevhodne abstrahuje od sociálnych vzťahov a kontextov ľudského života*“. Ak majú byť práva normatívne adekvátne, musia byť šité na mieru skutočných ľudí, „*liberálne práva sú ale fiktívne, pretože sú šité na mieru fiktívnych nositeľov*“.²¹

Sobek tvrdí, že Carnapove rozlišovanie medzi internou a externou otázkou môže byť „*prekérna záležitosť*“. Iróniou je, že to sám demonštruje na príkladoch, ktoré mali funkčnosť tohto delenia preukázať. Tomáš sa totiž vo všetkých príkladoch pýtal len externú otázku, teda či ľudské práva *ako osobitná morálna kategória* existujú, menovite vo filozofii Locka, Kelsena, Benthama či MacIntyry. Zabudol tak uviesť príklad internej otázky typicky pýtajúcej sa napríklad to, či v rámci určitého zabehnutého jazykového systému, povedzme, že judikatúry EŠLP, existuje nejaké *konkrétne* prirodzené právo: Existuje v štrasburskej judikatúre „*ľudské*“ právo na život, ktoré patrí ľudskému plodu a ktoré ho chráni pred interrupciou požadovanou zo strany tehotnej ženy?

Podobnou internou otázkou v systéme Dohovoru môže byť, či z práva na uznanie súkromného a rodinného života zakotveného v článku 8 vyplýva právo na uznanie spolužitia v rovnakopohlavnom zväzku. Onými „*novými entitami*“, o ktorých hovorí Carnap, sú v ľudskoprávnom kontexte nové súdne rozhodnutia, resp. aplikačné závery. Takéto rozhodnutia a závery má zmysel robiť len v rámci jazyka ľudských či prirodzených práv, čiže z vyššie spomenutých filozofov dávajú zmysel len pri filozofii Johna Locka. Oveľa zmyslupľnejšie však budú v jazyku zabehnutých diskurzívnych praktík, aké prebiehajú napríklad pred ústavnými alebo medzinárodnými súdmi alebo na stránkach učebnice z ústavného práva. **Interné otázky dávajú zmysel v „systéme hovorenia“, ktorý sme vyššie označili ako praktické ľudskoprávne diskurzy.** V tomto systéme sa u nás na Slovensku i v ČR hovorí o „*základných právach*“ alebo „*ústavných právach*“, ktoré sa odôvodňujú odkazom na text ústavy a následne na precedensy a zvyklosti, ktorými sa tento text vykladá a uplatňuje. V nerozhodných prípadoch má váhu aj judikatúra príslušných medzinárodných súdov a eventuálne i morálka, najmä tá pozitívna, v príslušnej spoločnosti všeobecne uznávaná.²²

¹⁹ SOBEK, 2019, op. cit., s. 724–725.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid., s. 726.

²² K rozdielu medzi kritickou a pozitívnou morálkou pozri HART, Herbert L. A. *Law, Liberty and Morality*. Oxford-New York: Oxford University Press, 1982, s. 17–24.

Externé ľudskoprávne otázky tematizované najmä v teórii ľudských práv môžeme klásť vo vzťahu k rôznym vzťahným sústavám. V očiach filozofie Kelsena, Benthama či MacIntyreho ľudské práva ako osobitné morálne kategórie skutočne neobstoja dobre. Kelsen totiž veril, že objektívna platnosť spravodlivosti je iba iracionálnym ideálom, pretože každá spravodlivosť platí iba relatívne, teda v závislosti od subjektívnych preferencií konkrétneho človeka alebo spoločnosti. Takto relatívne platí teda aj „prirodzené“ a „posvätné“ právo na súkromné vlastníctvo: Locke jeho existenciu uznával, zatiaľ čo Marx ju popieral.²³ Podobne Bentham považuje ľudské práva za „nezmysel na chodúľoch“ či „jazyk teroristov“, ktorého obsah je celkom závislý od túžob jeho používateľa: „*V úmere, v akej túžba po právach vedie k túžbe po šťastí, existuje dôvod želať si, aby niečo také ako práva vôbec existovalo. Ale dôvody želať si, aby také veci ako práva existovali, nie sú práva samotné – na také niečo túžba nestačí – hlad predsa nie je chlieb.*“²⁴ Hoci MacIntyre uznáva inferenciu z faktov na normy, popiera, že by z ľudskej prirodzenosti bolo možné odvodiť ľudské práva. Prirodzenosť človeka je totiž daná jeho esenciálnym (teleologickým) určením,²⁵ ktoré je úzko spojené s jeho mnohorakými spoločenskými rolami. Túto prirodzenosť nedokážeme pochopiť pomocou konceptu práv, jazyka nikdy nekončiacich protestov,²⁶ ale len pomocou konceptu cnosti, jazyka mnohorakých ľudských príbehov, v ktorých kladné postavy inšpirujú k vzornému plneniu rolí, zatiaľ čo tie záporné odrádzajú od sebeckta či záhaľky.²⁷

Pripomeňme si, že Carnap formuloval externé otázky práve v pragmatickej rovine. Nejde v nich teda (len) o to, či je jazyk A zlučiteľný s jazykom B alebo či jeden jazyk možno formulovať ako podmnožinu toho druhého, ale (najmä) o to, či je určitý jazyk vhodným prostriedkom na vyjadrenie a presadzovanie určitých praktických hodnôt a cieľov. Otázka teda nestojí tak, či prirodzené práva existujú z pohľadu Kelsenovej čistej právnej vedy, ale či by Kelsen akceptoval jazyk prirodzených práv, ak by to viedlo k nejakému ním preferovanému praktickému cieľu. V Kelsenovom diele pritom možno nájsť indicie potvrdzujúce kladnú odpoveď: „*Kedže veda je mojim povoláním, a teda najdôležitejšou vecou v mojom živote, spravodlivosť pre mňa znamená taký spoločenský poriadok, pod ktorého ochranou môže prosperovať hľadanie pravdy. Moja spravodlivosť je teda spravodlivosť slobody, spravodlivosť mieru, spravodlivosť demokracie – spravodlivosť tolerancie.*“²⁸ Aj keď cez prizmu jeho vedeckého učenia nemožno dokázať

²³ KELSEN, Hans. What is Justice? In: KELSEN, Hans. *What is Justice? Justice, Law, and Politics in the Mirror of Science*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1957, s. 21.

²⁴ BENTHAM, Jeremy. Anarchical Fallacies: An Examination of the Declarations of Rights Issued during the French Revolution. In: BOWRING, John (ed.). *The Works of Jeremy Bentham, vol. 2*. Edinburgh: Simpkin, Marshall & Co., 1843, s. 501.

²⁵ MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3. vyd. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007, s. 53.

²⁶ Ibid., s. 71.

²⁷ Ibid., s. 216.

²⁸ KELSEN, 1957, op. cit., s. 24; Porovnaj CHAMPEIL-DESPLATS, Véronique. Hans Kelsen's Works and the Modern Theories of Human Rights. In: LANGFORD, Peter, Ian BRYAN a John MCGARRY (eds.). *Kelsenian Legal Science and the Nature of Law*. Dordrecht: Springer, 2017, s. 184 a nasl.

objektívnu existenciu ľudských práv, ako človek, ktorému bytostne záležalo na rozvíjaní vedeckého bádania, Kelsen vyznával politické hodnoty úzko prepojené s ľudskými právami.²⁹ Alexy by azda mohol povedať, že Kelsen tu spravil „existenciálne rozhodnutie“, ktorým len potvrdil objektívnu platnosť hodnôt blízkych ľudským právam (viď. nižšie).

Takýmto spôsobom môžeme prehodnotiť aj Benthamove výhrady. Ich kľúčovým bodom totiž nebol empirizmus, z pohľadu ktorého sú ľudské práva iba fikciou. Veď predsa pri utváraní spoločenských vzťahov a usmerňovaní ľudského správania dokážu kauzálne spolupôsobiť aj imaginárne entity prítomné napríklad v mýtoch či rozprávkach.³⁰ Z pragmatického hľadiska Benthamovi prekážalo najmä to, že ľudské práva sú extrémne vágne, takže nedokážu efektívne stanoviť hranice proti expanzii štátnej moci, nehovoriac o tom, že je to práve táto moc, ktorá ich ako jediná dokáže a má garantovať.³¹ Treba však uviesť, že Benthamova kritika vychádzala z konkrétneho historického dokumentu, z Deklarácie práv človeka a občana z roku 1789, ktorú sprofanovalo bezuzdné besnenie francúzskeho revolučného násilia. V kontexte dneška však jazyk ľudských práv nie je revolučný, ale reformný; navyše v porovnaní so svojím francúzskym predchodcom je oveľa komplexnejší a aj keď stále produkuje výkladové nezhody, tie sú v mnohých krajinách efektívne riešené v rámci zabehnutých procesov a inštitúcií s bohatou a rešpektovanou rozhodovacou tradíciou. Aj preto niet divu, že ľudské práva sú dnes štandardne obhajované aj z utilitaristických pozícií,³² hoci v niektorých kontextoch sa môže zdať, že tieto spôsoby myslenia a hovorenia idú proti sebe.³³

²⁹ V literatúre sa objavujú aj názory, že Kelsenovu preferenciu ľudských práv možno odvodiť nielen z jeho ľudského postoja k vede, ale priamo aj z jeho teórie. Invernizzi Accetti ukazuje, ako z Kelsenovho relativizmu vyplýva argument v prospech demokracie a ako z jeho koncepcie demokracie vyplýva argument v prospech ľudských práv. Pozri bližšie INVERNIZZI-ACCETTI, Carlo. Reconciling legal positivism and human rights: Hans Kelsen's argument from relativism. *Journal of Human rights*, 2018, roč. 17, č. 2, s. 225.

³⁰ Bez rozpakov to priznal škandinávsky realista Hägerström, ktorý zdôrazňoval obrovskú motivačnú silu právnych konceptov, hoci rečové aktivity spojené s ich uplatňovaním priravnával k mágií. Fiktívna povaha môže motivačnú silu subjektívnych práv dokonca ešte zväčšiť: ľudia bojujúci za svoje práva veria, že sú mocní ako bohovia, že sa opierajú o neporaziteľnú moc, ktorá dokáže triumfovať aj nad všeobecnou vôľou či verejným záujmom. Pozri bližšie HÄGERSTRÖM, Axel. *Socialfilosofiska uppsatser (Essays on Social Philosophy)*. Stockholm: Bonniers, 1939, s. 181. Citované podľa MINDUS, Patricia. *The Life and Work of Axel Hagerstrom*. Dordrecht: Springer, 2009, s. 216; OLIVECRONA, Karl. *The Legal Theories of Axel Hägerström and Vilhelm Lundstedt*. *Scandinavian Studies in Law*, 1959, roč. 3, s. 135.

³¹ BENTHAM, 1843, op. cit., s. 501.

³² „Čoraz vplyvnejšie kapitalistické trhy a suverénne byrokratické štáty postupne prenikali najskôr do Európy a potom do zvyšku sveta. Počas tohto procesu sa „tradičné“ spoločnosti spolu s ich systémami vzájomnej podpory a záväzkov rozložili, zničili alebo radikálne transformovali, čo spravidla viedlo k traumatickým dôsledkom. Ľudské práva boli „navrhnuté“ ako riešenie práve tých problémov, ktoré tieto zmeny vyvolali: obrovské množstvo relatívne oddelených rodín a jednotlivcov museli čeliť rastúcemu rozsahu rozmáhajúcich sa a ničím nebrzdených ekonomických a politických nebezpečenstiev, ktoré ohrozovali ich záujmy a dôstojnosť.“ DONNELLY, 2013, op. cit., s. 87; Porovnaj CHARVET, John a ELISA KACZYNSKA-NAY. *The Liberal Project and Human Rights. The Theory and Practice of a New World Order*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 15, 36, 294–298.

³³ Utilitarizmus vraj ide proti ľudským právam, pretože umožňuje ospravedlniť porušenie ľudského práva jednotlivca odkazom na maximalizáciu úžitku. Tento konflikt však možno odstrániť, ak namiesto utilitarizmu činu budeme pracovať s utilitarizmom pravidiel, pretože v dlhodobej perspektíve sa úžitok maximalizuje práve dodržiavaním ľudských práv v konkrétnych prípadoch. Pozri bližšie HAPLA, Martin. Utilitarizmus a ľudská práva. *Časopis pro právní vědu a praxi*, 2020, č. 3, s. 332 a nasl.

V podobnom duchu treba rekonštruovať aj MacIntyreho kritiku. Z pragmatického hľadiska je totiž *prima facie* jedno, či jazyk ľudských práv dostatočne reflektuje nejakú skutočnosť, napríklad skutočnosť, že práva podstata človečenstva sa utvára až v čulej sociálnej interakcii s druhými. Ved' predsa na to, aby pravidlá dokázali plniť svoj účel, musia vo svojich formuláciách zohľadňovať iba tie aspekty života, ktoré sú pre dosiahnutie daného účelu relevantné, čo znamená, že iné aspekty života musia nevyhnutne ignorovať.³⁴ Ak teda chceme nastoliť MacIntyreho námietku proti ľudským právam ako externú otázku v Carnapovom zmysle, musíme tvrdiť viac ako len to, že tieto práva nevzhládajú k spoločenskej povahe človeka. Musíme tvrdiť, že ľudské práva sú v dôsledku toho natoľko individualistické, že ich uplatňovanie nevyhnutne vedie ku kolapsu spoločnosti alebo k jej kritickému oslabeniu. Žiadna takáto nevyhnutnosť však neexistuje. Ľudské práva sú kompatibilné s komunitarizmom, pretože ich nerušené užívanie je ohraničené rešpektom k právam druhých ako aj k legitímnym záujmom spoločnosti, pričom niektoré z práv – typicky tie politické – vytvárajú a chránia priestor, v ktorom jednotlivci uplatňujú svoju spoločenskú zodpovednosť. Ľudské práva navyše vymedzujú len základnú štruktúru modernej spoločnosti: jazyk práv hovorí ľuďom skôr to, čo sa nesmie ako to, čo sa má. MacIntyreho jazyk cnosti preto nie je alternatívou k ľudským právam, ale skôr len ich doplnením.³⁵

Dodajme, že hoci spojenie medzi nárokovaním individuálnych práv a oslabovaním či rozkladom spoločnosti nie je nevyhnutné, v niektorých krajinách sa môže objaviť. Mary Ann Glendonová si myslí, že takou krajinou sú USA, kde ľudia všeobecne zdieľajú presvedčenie o absolútnej povahe ľudských práv, ktoré sú vraj vždy tou najvyššou kartou.³⁶ Takýto spôsob reči však má svoje neblahé dôsledky, „*pretože uzatvára akúkoľvek ďalšiu komunikáciu s ľuďmi, ktorých pohľady sa líšia od toho nášho. Pretože vo svojej jednoduchej americkej podobe je jazyk práv jazykom bez kompromisov. Vúťaž berie všetko, porazený sa musí porúčať. Diskusia je koniec*“.³⁷ Glendonová pritom zdôrazňuje, že problematický nie je jazyk práv, ale iba jeho americký dialekt, ktorý je vo svojej jednoduchosti ako „*kníha slov a fráz bez gramatiky a syntaxe*“.³⁸ Zopakujme teda ešte raz, že **pnutie medzi uplatňovaním ľudských práv a súdržnosťou spoločnosti nie je konceptuálnou nevyhnutnosťou ale fenoménom závislým od náhodných premenných**. Aj v relatívne homogénnej západnej kultúre má jazyk ľudských práv rôzne dialekty: ten americký má bližšie k individualizmu, zatiaľ čo v porovnaní s ním má ten európsky bližšie ku komunitarizmu.

34 Napr. keď chceme stanoviť pravidlá bezpečnej cestnej premávky, pokojne môžeme abstrahovať, povedzme, že od farby vlasov jej účastníkov, pričom si budeme všimáť iba spôsob jazdy. Pozri bližšie SCHAUER, Frederick. *Playing by the Rules: A Philosophical Examination of Rule-Based Decision-Making in Law and in Life*. Oxford: Oxford University Press, 1991, s. 26.

35 Porovnaj CHARVET, KACZYNSKA-NAY, 2008, op. cit., s. 96, 105, 302.

36 „*Je ťažké predstaviť si, ako sa nejaký súčasný seriózny európsky právny filozof podpisuje pod názor Ronalda Dworkina z knihy Keď sa práva berú vážne, že „ak má niekto na niečo právo, potom je zlé, ak mu ho vláda poprie, aj keby to bolo vo verejnom záujme*“.“ GLENDON, 1991, op. cit., s. 40.

37 Ibid., s. 9.

38 Ibid., s. 14; Európsky čitateľ si môže v rýchlosti vybaviť napríklad americkú debatu o držbe zbraní.

3 Kritika

3.1 Rozdiel medzi internými a externými otázkami je iba zdanlivý

Už vyššie sme avizovali, že Carnapovský rozdiel medzi internými a externými otázkami možno použiť pri analýze rozdielu medzi praxou a teóriou ľudských práv iba s určitou licenciou. Carnap totiž formuloval tento rozdiel v diskusii s W. V. Quineom, ktorý hovoril o „ontologických záväzkoch“ len v súvislosti s vedeckými teóriami vyjadriteľnými v jazyku predikátovej logiky.³⁹ V tomto pôvodnom kontexte pôsobí Carnapov návrh, aby sme externé otázky interpretovali pragmaticky, takmer revolučne: o konečných implikáciách či počiatočných predpokladoch našich matematických a fyzikálnych teórií rozhodujeme nie podľa toho, čo je pravdivé a nepravdivé, ale podľa toho, čo je pre nás dobré alebo zlé, prospešné či škodlivé. V kontexte teórie ľudských práv však takýto návrh nepôsobí až tak radikálne, pretože táto teória je súčasťou normatívnych disciplín, ktoré sú tradične veľmi úzko prepojené s pragmatickými kategóriami. Inými slovami: aj keď teória ľudských práv skúma, aké predikáty možno prisúdiť svetu či človeku, v konečnom dôsledku v nej ide o to, ako sa máme k sebe správať. Rozdiel medzi praxou a teóriou ľudských práv nie je teda kvalitatívny, skôr ide o rozdiel v pomeroch, v ktorých sú v daných diskurzoch zastúpené kognitívne a volitívne prvky. V praxi je viac tých kognitívnych, pretože závery úsudkov sa opierajú o uznávané pramene práva, v teórii je viac tých volitívnych, pretože žiadne zdieľané premisy neexistujú alebo sú tieto premisy príliš vágne. Pragmatický obrat v teórii ľudských práv potom znamená len to, aby sa ľudské práva prestali odvodzovať priamo z reality faktického sveta a začali sa odvodzovať z ľudských rozhodnutí. Otázka nestojí tak, či ľudské práva existujú, ale či je dobré, užitočné, racionálne... rozhodnúť sa v prospech ľudských práv.

Quine v reakcii na Carnapa uviedol, že delenie otázok na interné a externé je závislé len od obsiahlosti nášho slovníka. Napríklad ak riešime existenciu čísiel ako osobitnej kategórie v jazyku, ktorého premenné odkazujú iba na čísla, potom pôjde o externú otázku, zatiaľ čo ak by sme ten istý problém riešili v jazyku, ktorého premenné okrem čísiel odkazujú aj na nejaké iné entity, išlo by o otázku internú, podobnú tej, či existujú prvočísla väčšie ako sto.⁴⁰ To vedie Quina k záveru, že veda je zjednotenou štruktúrou, v ktorej sú tvrdenia týkajúce sa pozorovania empirického sveta rovnakého druhu ako tvrdenia týkajúce sa základných ontologických otázok.⁴¹ V podobnom duchu Tomáš Sobek dôvtipne upozorňuje, že externé otázky o pragmatickej vhodnosti jazyka ľudských

³⁹ QUINE, Willard Van. O tom, čo je. In: QUINE, Willard Van. *Z logického hľadiska*. Bratislava: Kalligram, 2005, s. 13–35.

⁴⁰ QUINE, Willard Van. On Carnap's Views on Ontology. In: QUINE, Willard Van. *The Ways of Paradox and Other Essays*. New York: Random House, 1966, s. 131.

⁴¹ *Ibid.*, s. 134.

práv sú vlastne len internými otázkami formulovanými v režime utilitarizmu.⁴² V tomto režime teda jazyk práv vystupuje len ako „nová entita“ v podobe merateľného úžitku. Tento postreh nám ukazuje, že zatiaľ čo pri jednej pojmovej schéme sa tá istá otázka chápe ako vec uváženeho rozhodnutia, v inej pojmovej schéme ide o vec faktu a analýzy. Tieto variácie však samé osebe nepopierajú funkčnosť delenia medzi internými a externými otázkami, ale iba poukazujú na fakt, že ide o delenie relačné, teda vzťahujúce sa na konkrétny slovník či diskurz. Otázka, či sú ľudské práva užitočnou pojmovou schémou, je externá vo vzťahu k slovníku ľudských práv, avšak interná vo vzťahu k slovníku utilitarizmu. Pokojne sa však môžeme pýtať napríklad aj to, či je utilitarizmus vhodnou pojmovou schémou z hľadiska katolíckej vierouky. Takáto otázka je externá vo vzťahu k utilitaristickému slovníku a zároveň interná vo vzťahu ku katolíckej dogmatike. Takto môžeme klásť vedľa seba jednotlivé slovníky či diskurzy donekonečna v závislosti od problému, ktorý chceme riešiť. Quine bol presvedčený, že všetky otázky o svete sa dajú začleniť do jednotného sémantického systému, do „*celkovej konceptuálnej schémy, ktorá má obsiahnuť vedu v najširšom zmysle*“;⁴³ a preto považoval delenie otázok na interné a externé za zbytočné. No aj keby existoval jeden univerzálny slovník zahŕňajúci všetky známe výrazy, stále by mohlo dávať dobrý zmysel, aby sa pri riešení určitých typov problémov nepoužíval celý slovník naraz, ale postupne podľa jednotlivých fáz. Právnikom a právničkám je takéto rozfázovanie dôverne známe z tradičnej deľby moci. Otázka, čo treba konať podľa práva sa dá funkčne rozdeliť na internú a externú. V tej prvej sa tematizuje aplikácia pravidiel, v tej druhej jeho formulácia. Na prvú otázku odpovedáme v súdnom procese, na druhú v procese legislatívnom. A podobne je to aj s otázkami o ľudských právach.

3.2 Pragmatický obrat a riziko relativizmu

Ako sme spomenuli predtým, Carnapova invencia spočíva najmä v tom, že ontologické otázky nahrádza otázkami pragmatickými. V rámci takéhoto obratu sa dá potom dospieť k záveru, že pre používanie jazyka ľudských práv môžeme mať dobré dôvody, aj keby sme nevedeli dokázať, či ľudské práva skutočne existujú, ba dokonca aj keby sme vedeli dokázať, že neexistujú. Takýmto dobrým dôvodom môže byť napríklad fakt, že používaním jazyka ľudských práv vyjadrujeme neodvolateľný rešpekt k ľudskej dôstojnosti.

Takto prekladá objektivitu z ontologického do pragmatického slovníka aj Sobek. Podľa neho ľudské práva nie sú objektívne v tom zmysle, že existujú ako skutočnosť nezávislá od našej mysle či spoločenských inštitúcií, ale v tom zmysle, že sú vyjadrením nášho rešpektu k dôstojnosti druhých, ktorý je nezávislý od našich túžob. Ak by totiž „*v režime kultúry ľudských práv*“ niekto povedal „*uznávam tvoju dôstojnosť, pokiaľ chceš*“ ... išlo by o *nezmysel*

⁴² Túto námietku Tomáš vzniesol počas diskusie na Weyrových dňoch 2020.

⁴³ QUINE, 2005, op. cit., s. 32.

podobný tomu, ako keby sme chceli v rámci aritmetiky reálnych čísel deliť nulou“.⁴⁴ Ľudské práva sú objektívne, pretože v existujúcej diskurzívnej praxi predpokladáme, že náš rešpekt k nim nemožno ľubovoľne odvolať. „Objektivita ľudských práv je skrz naskrz ľudská zúležitosť. Nie je zakódovaná v akejsi metafyzickej realite, ale v spôsobe, akým o ľudských právach myslíme a hovoríme.“⁴⁵

Proti objektivite v pragmatickom zmysle však možno namietat, že ide iba o technický termín skrývajúci v sebe neprekonateľný vnútorný rozpor. Ak totiž tvrdíme, že objektivita ľudských práv je len výsledkom aktuálneho spôsobu hovorenia, potom mlčky predpokladáme, že tam, kde prevládajú iné rečové maniere, objektivita ľudských práv nemusí byť na programe dňa. Na rozdiel od ontologickej objektivity je teda tá pragmatická vždy iba relatívna, čo je presne ten nedostatok, ktorý sme mali zavedením pojmu objektivity odstrániť.

Tento typ výhrady vznáša Pavel Dufek, ktorý si myslí, že Ľudské práva by mali mať ontologické zakotvenie už len preto, že sú spojené s ideami všeobecnosti, vrozenosti a nescudziteľnosti. Ak by sme túto ontologickú spojitosť prehliadli, museli by sme čeliť nepríjemným otázkam. Pragmatické zdôvodnenie ľudských práv totiž „*pootvára dvierka spochybneniu ľudských práv buď preto, že sa ako komparatívne efektívnejší nástroj reakcie na výzvy modernity môže ukázať niečo iné (napríklad socialistické plánovanie s využitím najmodernejších superpočítačov či manipulácia ľudského genómu) alebo jednoducho len v dôsledku zásadnej mocensko-ideovej zmeny v globálnom meradle*“.⁴⁶ Napokon aj temnejšie okamihy minulého storočia nás varujú, že ak koncipujeme objektivitu ľudských práv ako výsledok pragmatického rozhodnutia, potom musíme rátať s logickou možnosťou, že niektorí ľudia sa rozhodnú proti ľudským právam, podobne ako sa rozhodli Mussolini či Hitler v mene budovania ich diktátorského panstva či – v reči silného relativizmu – ich alternatívnych vízií dobra.

Dufek má pravdu v tom, že pragmatické zdôvodnenie ľudských práv otvára náš myšlienkový svet aj takým možnostiam, ktoré nám prinášajú úzkosť a starosť. Otázne však ostáva, či to máme hodnotiť ako nedostatok. Tí, ktorí požadujú dôkaz objektívnej existencie ľudských práv, totiž akoby žili v predstave, že ak sa raz niekomu podarí takýto dôkaz formulovať, potom ľudské práva prestanú byť predmetom spochybňovania, pretože aura ich preukázanej objektívnosti razom umlčí všetky kritické hlasy. Lenže takýto scenár nie je príliš pravdepodobný už len preto, že uvedená ontológia sa týka noriem, ktoré majú zaväzovať štáty a ľudí s protichodnými záujmami. Teda aj keby predloženy

44 SOBEK, 2019, op. cit, s. 737.

45 Ibid.

46 DUFEK, Pavel. Normativita, fakticita a liberálny projekt lidských práv: k možnostem morálního univerzalizmu. In: AGHA, Petr (ed.). *Lidská práva v mezikulturních perspektívách*. Praha: Academia, 2018, s. 68; Pre správnosť dodajme, že Dufek – ako kritik ľudských práv – formuluje svoj argument skôr *ex hypothesi*: Ak by sme prijali, že ľudské práva sú vrozené a nezrušiteľné, potom by sme museli podať dôkaz o ich objektívnej existencii.

dôkaz existencie ľudských práv presvedčil profesionálnych filozofov, stále by ešte musel presvedčiť aj významnú časť žien a mužov zastávajúcich verejné úrady či venujúcich sa právu, ekonómii alebo iným veciam verejného záujmu. Treba si preto otvorene priznať, že ak by centrálné plánovanie na základe geniálnej umelej inteligencie či editácia ľudského genómu dokázali chrániť človeka pred hrozbami moderného štátu a voľného trhu efektívnejšie ako súčasné katalógy ľudských práv, potom by to pre ľudské práva bola skutočne obrovská výzva, pred ktorou by sme si nemali zatvárať oči, ani keby vo filozofii panovala všeobecná zhoda o ich objektívnej existencii. Z tohto pohľadu sa zdá, že ontologické zdôvodnenie ľudských práv v porovnaní s tým pragmatickým neponúka príliš veľa rukolapných výhod.

Napokon návrh, že na vybudovanie systému ochrany ľudských práv bude stačiť ich pragmatické zdôvodnenie, čiastočne potvrdzuje aj medzinárodnoprávna ochrana ľudských práv, ktorá nestojí na nejakej objektívnej ontológii, ale na prekrývajúcim sa konsenze o tom, že ľudské práva predstavujú súbor základným princípov hodných všeobecného rešpektu.⁴⁷ Áno, porušovanie ľudských práv je stále na dennom poriadku, lenže onen pragmatický konsenzus slúži aspoň ako spoločný odrazový bod pre kritiku týchto deviácií, čo je stále lepšie ako nemať konsenzus žiadny. Áno, môžeme snívať o tom, že raz nájdeme konkluzívny dôkaz o existencii ľudských práv, lenže dnes takýto dôkaz nemáme, a preto nemáme ani vyhliadky na dosiahnutie plnokrvného konsenzu o ľudských právach, ktorý by okrem znenia princípov zahŕňal aj dôvody ich platnosti. Nedokázaná objektívnosť existencie ľudských práv tak nie je o nič lepšia ako ich pragmaticky predpokladaná objektívnosť. No sú vyhliadky na dosiahnutie plnokrvného konsenzu skutočne také zúfalé?

3.3 Alexyho explikatívno-existenciálny argument

V českej literatúre sa ako prominentný obhajca objektívnej existencie ľudských práv často spomína Robert Alexy.⁴⁸ Tento filozof chápe existenciu ľudských práv ako otázku ich morálnej oprávnenosti,⁴⁹ ktorú zakladá na dvoch vzájomne prepojených dôvodoch: tým

⁴⁷ DONNELLY, 2013, op. cit., s. 58; GLENDON, Mary Ann. *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*. New York: Random House, 2001, s. 90, 155; Prekrývajúci sa konsenzus vzniká medzi ľuďmi, ktorí sa síce zhodujú na predmete konsenzu, ale každý z iných dôvodov. Aj napriek svojej neúplnosti však takýto konsenzus dokáže do veľkej miery uspokojiť praktickú potrebu spolupráce, kvôli ktorej ho ľudia hľadali. Ide teda o jeden z možných druhov pragmatického zdôvodnenia určitej požiadavky. Porovnaj RAWLS, John. *Spravodlivosť ako férovosť*. Bratislava: Kalligram, 2007, s. 63 a nasl.

⁴⁸ SOBEK, 2019, op. cit., s. 735–736; HAPLA, 2020, op. cit., s. 48–49; HOLLÄNDER, Pavel. *Základy všeobecnej štátovedy*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2009, s. 114–116.

⁴⁹ „Aby sme mohli diskutovať o tom, či existujú ľudské práva, potrebujeme mať všeobecnú predstavu o tom, čo ľudské práva sú... existencia ľudských práv ako morálnych práv závisí od ich oprávnenosti a výlučne iba od nej.“ ALEXY, Robert. Law, Morality, and the Existence of Human Rights. *Ratio Juris*, 2012, roč. 25, č. 1, s. 10. Už samotná táto premisa posúva Alexyho od ontológie k pragmatizmu. Nižšie si ukážeme, že aj k relativizmu.

prvým je fakt, že ako ľudia sa zapájame do diskusií s druhými ľuďmi, čím mlčky uznávame hodnotu slobody a rovnosti, teda konštitutívne hodnoty ľudských práv (explikatívny argument); tým druhým je existenciálne rozhodnutie, ktorým dávame najavo, že o tieto diskusie s druhými máme autentický záujem (existenciálny argument).⁵⁰

Pri formulovaní explikatívneho argumentu sústreďuje Alexy pozornosť na „*ľudskú prax*“, pričom z pestrej ríše ľudských praktík si vyberá práve „*diskurzívnu prax*“, v ktorej „*druhým niečo tvrdíme, niečo sa ich pýtame a argumentujeme*“. Táto prax podľa Alexyho konštituuje „*formu života*“ ľudí ako „*diskurzívnych bytostí*“. Je teda takmer vylúčené, aby sa jej človek dokázal vyhnúť, no stále celkom možné, že niektorí ľudia ju budú praktikovať iba vo svojej komunite, pričom mimo nej sa uchýlia k „*propagande, sile a teroru*“.⁵¹ Alexy preto musí túto explikáciu doplniť o existenciálnu úvahu, podľa ktorej diskurzívnu prax si jednoducho musíme vybrať, musíme urobiť voľbu, „*či sa chceme na seba pozerat' ako na diskurzívne alebo rozumné bytosti*“.⁵² Toto existenciálne rozhodnutie, ktorým si volíme samých seba, Alexy považuje za argument práve preto, že nejde o svojvoľné rozhodnutie, ale o „*schvaľovanie niečoho, čo bolo pomocou explikácie preukázané ako schopnosť, ktorá je nevyhnutne spojená s ľudskými bytosťami, inými slovami, ako nevyhnutná možnosť*“.⁵³ Táto nevyhnutná možnosť vystihuje podľa Alexyho „*diskurzívnu prirodzenosť*“ človeka, ktorá je jeho „*ideálnou dimenziou*“.⁵⁴ V skratke: človek interaguje s druhými aj pomocou diskusie, pričom tento spôsob interakcie si volí, pretože zodpovedá jeho lepšiemu Ja. Diskusiou s druhými pritom mlčky uznávame hodnotu rovnosti a slobody, a teda aj ľudské práva. Ešte kratšie: Keďže ako ľudia medzi sebou diskutujeme, ľudské práva existujú objektívne.

Alexyho explikatívno-existenciálny argument je podivnou zmesou pragmatického, existencialistického a transcendentálneho filozofického prístupu. Ako iní pragmatisti, aj Alexy vychádza z praxe: inšpirovaný Robertom Brandomom si všima diskurzívnu prax „*poskytovania a vyžadovania dôvodov*“;⁵⁵ ktorej danosť chápe na spôsob Wittgensteina ako „*formu života*“.⁵⁶ Ide teda o praktiku, ktorá – podobne ako gramatika – nemá žiadne ďalšie zdôvodnenie, pretože takto sa to jednoducho robí a všetci s tým implicitne počítajú. Ak však chápeme diskurzívnu prax ako faktickú samozrejmosť, a nie ako ideálnu rečovú

50 ALEXY, 2012, op. cit., s. 11–12.

51 Ibid., s. 11.

52 Ibid.

53 Ibid., s. 12.

54 Ibid.

55 BRANDOM, Robert B. *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge (Mass.)-London: Harvard University Press, 2001, s. 141 a nasl.

56 WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filozofická zkoumání*. Praha: Filozofický ústav AV ČR, 1992, s. 111, par. 241; Porovnaj BILETZKI, Anat a Anat MATAR. Ludwig Wittgenstein. In: ZALTA, Edward (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. Spring 2020 Edition [cit. 26. 8. 2020]. Dostupné z: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/wittgenstein/>

situáciu,⁵⁷ potom musíme zobrať do úvahy aj fakt, že táto prax nemá podobu jedného univerzálneho diskurzu, ale že sa triešti na myriady lokálnych praktík s rôznym obsadením, pravidlami, vplyvom na spoločný život a pod. Z diskurzívnej praxe ako formy života tak dokážeme pomocou explikácie odvodiť iba implicitné uznanie slobody a rovnosti rovesníkov (*peers*), nie však všetkých, takže ako základ ľudských práv to ani zďaleka nestačí.⁵⁸ Navyše vzťahy medzi ľuďmi zúčastňujúcimi sa na rôznych diskurzoch, môžu mať dramatickejšiu podobu, napr. podobu vykorisťovania, ktorú ako formu života videli zas marxisti. Sám Alexy v tejto súvislosti hovorí o „*propagande, sile a terore*“, takže ani on si nezatvára oči pred námietkou, že ak hľadáme dôvody v ľudskej praxi, nájdeme veľmi protichodné tendencie, z ktorých si musíme vybrať.

Podstatou existenciálneho argumentu je tvrdenie, že človek má autentický záujem o rozvoj svojej diskurzívnej kompetencie v reálnom živote, pretože sa tak rozhodol. Ide o existenciálnu voľbu, v ktorej si vybral seba samého ako diskurzívnu a rozumnú bytosť. Na otázku, prečo by sme nejaké existenciálne rozhodnutie mali vôbec považovať za argument, Alexy odpovedá, že ide o rozhodnutie dôvodné, rozhodnutie podriaďiť sa „*nevyhnutnej možnosti*“. Čo si však pod tým máme predstaviť? Jediná nevyhnutnosť, ktorú sa Alexymu podarilo preukázať pomocou explikatívneho argumentu je tá, že ako ľudia sa spolu so svojimi rovesníkmi zúčastňujeme diskurzívnej praxe. To však neznamená, že sme ochotní viesť diskurz s hocikým alebo že diskurz považujeme za dominantnú formu stýkania sa s ostatnými alebo že pomocou diskurzu dokážeme vyriešiť všetky medziľudské problémy. Napríklad jedným z najdiskutovanejších problémov demokracie v dnešnej Európe je aj otázka či a do akej miery vstupovať do diskurzu s ľuďmi, ktorí vytrvalo popierajú hodnoty rovnosti, slobody a tolerancie. Navyše popri diskurze tu predsa máme aj iné praktiky – napríklad peňažnú výmenu, štátom organizované násilie či rituálnu samovraždu – ktoré takisto patria do zoznamu „*nevyhnutných možností*“ typických len pre ľudské pokolenie. Oná existenciálna voľba je oveľa pestrejšia ako len kategorické buď/alebo.

Diskurzívnu prax, ktorú Alexy v explikatívnom argumente chápal ako „*formu života*“, teda faktickú samozrejmosť, ktorú všetci považujú za danú, v existenciálnom argumente zrazu chápe ako „*ľudskú prirodzenosť*“ či „*ideálny rozmer jednotlivca*“. Alexy tým teda naznačuje, že účasť na diskurzívnej praxi nie je dobrá preto, že takto sa to jednoducho robí,

57 S týmto konceptom pracuje Habermas, aby vysvetlil podstatu tzv. komunikatívneho konania a odôvodnil legitimitu konsenzuálnej teórie pravdy. Pozri bližšie HABERMAS, Jürgen. Sociológia a teória jazyka. In: HABERMAS, Jürgen. *Teória jazyka a východiská sociálnych vied: Úvodné štúdie a dodatky k teórii komunikatívneho konania*. Bratislava: Kalligram, 2011, s. 129–131.

58 Kam by takáto „diskurzívna selektívnosť“ mohla zájsť, ilustruje Tomáš Sobek pri hodnotení nacistickej morálky: „*Spoločenstvo Árijcov ako nadradená (panská) rasa má určité prirodzené práva, napríklad právo na životný priestor, ktoré môžu ospravedlniť aj extrémne praktiky, napríklad vyhladzovaciu vojnu alebo zotročenie iných národov. Nacizmus nebol všeobecne amorálny, jeho perversnosť spočívala v tom, že morálne záväzky obmedzil na národné spoločenstvo.*“ SOBEK, Tomáš. *Právní myšlení. Kritika moralismu*. Praha: Ústav státu a práva, 2016, s. 335.

ani preto, že sme si túto účasť sami zvolili, ale preto, že sme si ju zvolili ako naše lepšie – ideálne – Ja. Problém však spočíva v tom, že ak má človek vôbec prístup k existenciálnej voľbe seba samého, tak len v určitých hraničných situáciách,⁵⁹ napr. v stave pokánia vyvolanom spáchaním zločinu alebo v stave ohrozenia spustenom nečakaným násilným útokom. No v takýchto situáciách nielen, že nie je isté, ktorú zo svojich možných verzí si človek nakoniec vyberie, ale niekedy ani nemusí byť jasné, ktorá z týchto verzí má predstavovať ono „lepšie Ja“ hodné nasledovania.

Predstavme si dvadsaťročného mladíka, ktorý rozjíma nad faktom, že ho práve naverbovali do Veľkej vojny. Z možností, či bude vojakom, dezertérom alebo samovrahom si mládenec volí tú prvú. Totiž ako priaznivec Bergsonovho konceptu *élan vital* je presvedčený, že bytie človeka je sledom neopakovateľných okamihov, ktorý sa nedá spútať žiadnymi zákonmi ani hranicami. V jeho očiach je preto vojna len ďalším z nových začiatkov, pomocou ktorých história ľudstva, národov a jednotlivcov nepredvídateľne skáče z jednej udalosti na druhú, aby nám predviedla vírivý tanec života. Ako zástanca Nietzscheho konceptu nadčloveka a vôle k moci sa náš mladý regrút vyslovene teší, ako bude môcť v zákopoch prekonávať seba samého a dokazovať upadajúcemu svetu aristokratický heroizmus svojej duše. A ako čitateľ Sorela sa skláňa pred nedoceneným majestátnym násilím, ktoré ako jediné dokáže ľudom odhaliť tragiku ich životov, čo sa aj v čase zdanlivého mieru zmietajú v chaose triedneho boja. Svet na začiatku 20. storočia jednoducho stratil vieru v osvietenské ideály rozumu, zároveň sa však nedokázal vrátiť k prežitej tradícii hierarchického poriadku postaveného na náboženských základoch, a preto tohto mladého vojaka tak veľmi vábila nové neprebádané cesty: hor sa na front odkryť tajuplnú budúcnosť!⁶⁰

Čo by tento protagonista asi tak povedal na Alexyho návrh, aby si zvolil radšej svoju „diskurzívnu prirodzenosť“, pretože len ona je „nevyhnutnou možnosťou“ vystihujúcou jeho „ideálnu dimenziu“? Asi by mu odvetil, že ho nepočúval dobre, pretože on si vyberá nevyhnutnú možnosť, svoje lepšie Ja, účasťou na fronte, nie na diskurze. Alexymu by povedal, že svojou koncepciou diskurzívnej prirodzenosti človeka sa jednoducho mylí, pretože prirodzené je byť tragickým hrdinom, a nie výrečným diskutérom. Paleta možných svetov, životov, praktík či skutkov, ktoré sa dajú obhájiť odkazom na existenciálnu voľbu lepšieho Ja, je jednoducho príliš široká. A preto nás Alexyho

59 Pozri bližšie JASPERS, Karl. *Philosophy. Volume 2*. Chicago-London: The University of Chicago Press, 1970, s. 179 a nasl.; Koncept voľby seba samého možno zasadiť aj mimo existenciálny kontext. Napríklad determinista Schopenhauer ho používa na vysvetlenie fenoménu morálnej viny, ktorá sa upína skôr na povahu páchatela ako na povahu jeho skutkov. Pozri bližšie SCHOPENHAUER, Arthur. Dva základní problémy etiky pojednané ve dvou akademických spisech soutěžících o ocenění. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *O vůli v přírodě a jiné práce*. Praha: Academia, 2007, s. 409 a nasl.

60 K popisu tejto vymyslenej postavy ma inšpirovalo vykreslenie duševného rozpoloženia mladého Mussoliniho, ktoré sa nachádza v FÜLÖP-MILLER, René. *Vůdcové, snílci a rebelové*. Praha: Nakladatelství Jos. R. Vilímek, 1935, s. 453–457.

existenciálny argument opäť raz zaviedol do krajiny, ktorú sme pri hľadaní objektivity ľudských práv plánovali opustiť – do krajiny relativizmu, v ktorej ľudské práva existujú iba podmienene.⁶¹

Iróniou je, že Alexy dokazuje objektivnosť ľudských práv, aby vyvrátil Kelsenov relativizmus, no je to práve Kelsenov relativistický postoj k ľudským právam, ktorý navlas zapadá do schémy Alexyho argumentu. Ako sme uviedli vyššie, Kelsen pragmaticky uznáva spravodlivosť slobody, mieru, demokracie a tolerancie, pretože podľa jeho názoru takýto spoločenský poriadok dokáže najlepšie garantovať podmienky pre vedecké bádanie. Kelsen pritom chápal vedu ako svoje celoživotné poslanie, pričom v pohnutých časoch 20. storočia musel kvôli nej dvakrát emigrovať. Existuje vôbec lepší príklad existenciálnej voľby diskurzívnej praxe, ako je zasvätenie života právnej teórii, ktorá v čase a na mieste nacistického besnenia hlása, že vedecké poznávanie práva nemôže slúžiť žiadnej politickej ideológii? Pritom keď Kelsen hovorí o svojom rešpekte k demokracii, so všetkou skromnosťou to formuluje len ako vyznanie súkromného názoru.

Alexyho argumentácia v prospech ľudských práv dáva teda najlepší zmysel, ak ju chápeme ako typ pragmatického zdôvodnenia, ktoré vyúsťuje do záveru, že ľudské práva platia len relatívne, nie objektivne.

Záver

V úvode som urobil rozlíšenie medzi praxou ľudských práv, v ktorej sú problematizované interné ľudskoprávne otázky a teóriou ľudských práv, ktorá zas rieši otázky externé. V texte som navrhol, aby sme externé otázky koncipovali pragmaticky, čo nám umožní prepísať otázku, či skutočne existujú ľudské práva do otázky, či jazyk ľudských práv vhodne vyjadruje a chráni naše hodnoty a ciele. Takto koncipovaný rozdiel medzi teóriou a praxou ľudských práv tak oveľa menej odráža ideálno-typický rozdiel medzi nezaajatým poznávaním a angažovaným konaním, zato sa však oveľa viac podobá na rozdiel medzi tvorbou a aplikáciou práva. V teórii ľudských práv nejde o odhaľovanie nejakej objektívnej reality, nejde o hľadanie pravdy, pred dôkazom ktorej sa musí skloniť akýkoľvek iný nárok. V teórii ľudských práv ide o vedomé formulovanie štandardov ľudského správania so zreteľom na potreby, hodnoty, záujmy, preferencie, ciele, historickú skúsenosť, medzinárodno-politickú realitu a pod.

Hoci sa pragmatické poňatie teórie ľudských práv rozchádza s ich prirodzenoprávnou tradíciou, túto tradíciu dokáže plodne zužitkovať. Veta deklaráujúca, že ľudské práva sú „vrodené“, nie je popisom nejakého faktického stavu vecí, ale sugestívnym vyjadrením ich všeobecnej personálnej pôsobnosti. Tvrdenie, že ľudské práva sú „nezrušiteľné“ či „prirodzené“ dokázal Tomáš Sobek dekodovať ako adekvátne vyjadrenie

⁶¹ K podobnému záveru prichádza Sobek, ktorý je presvedčený, že Alexyho argument neplatí absolútne, ale „je založený na postojoch uznania, čo sú nonkognitívne postoje“. SOBEK, 2019, op. cit., s. 736.

nášho druhorádového postoja, že ľudské práva uznávame bez ohľadu na naše prvorádové túžby. Pragmaticky chápe ľudské práva aj sám Alexy, keď otázku ich existencie tlmočí do otázky ich oprávnenosti, na ktorú odpovedá poukazom na špecifickú – diskurzívnu – prax. Ľudské práva existujú len v relácii k určitej praxi, sú teda relatívne.

Ľudské práva v pragmatickom poňatí strácajú kategorickú nadradenosť voči ostatným morálkam. To však neznamená, že musíme podľahnúť plnokrvnému relativizmu, ku ktorému inklinuje Pavel Dufek zdôrazňujúci „*fakt hlbokého morálneho pluralizmu*“⁶² prítomný v dnešnom svete. Ľudské práva predsa môžu byť nadradené napríklad preto, že sa pragmaticky osvedčujú ako prostriedok korekcie nespravodlivostí generovaných voľným trhom alebo preto, že k nim aspoň nominálne hlási deväť štátov z desiatich alebo preto, že spoluvytvárajú podmienky pre kooperáciu ľudí s rôznymi náboženskými svetonázormi. Toto všetko sú len komparatívne – teda relatívne – výhody, ktoré môžu ľudské práva jedného dňa stratiť. Lenže žiadne iné – absolútne – výhody ľudské práva nemajú. Načo sa teda trápiť s otázkou existencie ľudských práv?

62 DUFEK, Pavel. Lidská práva, ideologie a veřejné ospravedlnění. *Právník*, 2018, roč. 157, č. 1, s. 70.