



Odborný článek

Když se příběhy berou vážně - Richard Rorty, dialog mezi kulturami a lidská práva

Martin Hapla

Autor je odborným asistentem na Katedře právní teorie na Právnické fakultě Masarykovy univerzity. Věnuje se tématům právní filozofie a etiky, konkrétně zejména lidským právům a jejich legitimitě. To je také téma, kterému se věnoval v rámci svého dizertačního výzkumu. Jeho práce byla po úspěšné obhajobě vydána knižně pod názvem Lidská práva bez metafyziky.

Abstrakt

Příspěvek se zabývá vlivem příběhů na náš přístup k lidským právům. V tomto kontextu analyzuje filosofii Richarda Rortyho. Tento filozof odmítá hledat základ lidských práv, ale naopak klade důraz na rozvoj lidskoprávní kultury. Cestou, jak tuto kulturu rozvíjet, má být citová výchova. Ta spočívá ve vyprávění sentimentálních příběhů, které mají ovlivnit náš přístup k lidským právům. Úspěšnost citové výchovy předpokládá, že lidé sdílí schopnost pociťovat bolest a mají dobrou míru empatie. Smyslem norem pak je, že jsou tu právě v situacích, kdy je míra soucitu nedostatečná nebo zcela chybí. Autor příspěvku zvažuje, zda je takový kontext pro chápání jeho díla vhodný, a zkoumá, jak se mohou uplatnit některé Rortyho koncepty v rámci kritiky lidských práv coby univerzálních morálních práv.

Abstract

The article examines the influence of stories on our approach towards human rights. It analyses the philosophy of Richard Rorty. This philosopher refuses to search for the basis of human rights - he stresses out the importance of developing the human rights culture. For him the way, how to develop this culture, is by sentimental education - by telling sentimental stories which in the end influence our approach towards human rights. The problem is that the success of sentimental education presumes that people have empathy towards others. The role of legal norms is to be there in situations, when the level of the empathy is insufficient or the empathy is not present at all. The author tries to answer the question whether this critique of Rorty's philosophy is legit and examines how some of Rorty's concept can be used in context of the critique of human rights as universal moral rights.

Úvod

V posledních dekádách jsme svědky, jak se filosofické i právně-teoretické uvažování začíná zajímat o různé narativní prvky. Jean-François Lyotard zavádí pojem velká vyprávění,¹ z českých autorů hovoří například Jiří Příbáš o tzv. infikcích, které spočívají v infekci anonymních a neosobních struktur legálních pravidel odlišnými pravidly narativními.² Objevují se však i přístupy, které uvažují o samotné úloze příběhů v procesu přesvědčování. Nakolik může dobrý příběh ovlivnit naše rozhodnutí nebo nás přivést k přijetí nějaké ideje? Ve světě, kde je stále větší a větší prostor věnován komunikaci a výměně informací, získávají takové otázky na důležitosti.

Dnešek je tedy věkem příběhů, ale nejen to – jak konstatoval již Norberto Bobbio, je také věkem práv.³ Jen máloco charakterizuje naši dobu lépe, než jejich progresivní a úspěšný rozvoj. Není proto překvapivé, že pozornost si zaslouží právě zkoumání průsečíku mezi těmito dvěma oblastmi. Asi nejzásadnějším autorem, který v tomto rámci uvažuje, je Richard Rorty. Tento americký filosof odmítá pokračovat v hledání základu lidských práv,⁴ naopak klade důraz na rozvoj s nimi spojené kultury.⁵ Jeho prostředkem má být právě vyprávění sentimentálních příběhů.⁶ Vůči takovému přístupu lze samozřejmě nadést řadu pádných argumentů. Tradičně mu bylo například vytýkáno, jak situuje schopnost pocítovat bolest na místo rozumu coby univerzálního základu morálky.⁷ V každém případě – obojí si zaslouží hlubší analýzu – jak uvedený přístup samotný, tak i argumenty jeho kritiků. Právě jim bude věnována první a druhá část tohoto textu. Máme-li však Rortyho názorům správně porozumět, musíme je být schopni zařadit do správného kontextu. Je vůbec ještě filosofem? Prizmatem jaké tradice a jakého žánru jej máme hodnotit? Nejsou nakonec kritické argumenty nadnášené vůči němu nepatřičné ve stejném smyslu, v jakém by bylo nepatřičné tvrzení, že Joseph Raz je velice špatný básník, a proto nestojí za to ho číst? Snaze prozkoumat uvedené otázky bude dán prostor v třetí části tohoto příspěvku. V poslední části bude věnována pozornost problému, jak se mohou uplatnit některé Rortyho koncepty v rámci současné kritiky lidských práv coby univerzálních morálních práv. Předmětem analýzy zde tedy budou otázky, nakolik je jím představená pozice vůbec slučitelná s takovou ideou, a zda může jeho přístup vést ke zlepšení mezikulturního dialogu o těchto právech. Závěrem budou získané poznatky zobecněny a vztaheny k roli, kterou mohou příběhy sehrát při ospravedlnění lidských práv.

1. Rortyho přístup k lidským právům: od odmítnutí metafyziky k citové výchově

Máme-li správně porozumět Rortyho přístupu, musíme se nejprve zastavit u obecnější charakteristiky jeho filosofie. On sám se označuje za liberálního ironika.⁸ Toto pojmenování dobře slučuje obě složky jeho postoje – politickou ve slově liberální a filosofickou ve slově ironik. Zatímco být liberální pro něj znamená odmítat krutost⁹ a mít kladný vztah ke svobodě a demokracii, být ironikem obnáší přiklánět se k nominalismu a historicismu¹⁰ a mít radikální pochybnosti o našem posledním slovníku.¹¹ Poslední slovník představuje soubor slov, kterými ospravedlňujeme naše jednání a nejsme je již schopni odůvodnit nekruhovým zdůvodněním.¹² Rorty tedy v zásadě odmítá filosofické dědictví osvícenství, ale akceptuje to politické.¹³ Je bytostným antiesencialistou a perspektivistou. Můžeme jej označit i za zastávce pragmatismu, ačkoliv José-Manuel Barreto nás upozorňuje, jak velmi zkreslující taková nálepka může v jeho případě být.¹⁴ Možná by proto bylo přiléhavější zdůraznit jeho vymezení se vůči analytické filosofii.¹⁵ Snaha o syntézu anglo-americké a kontinentální filosofie je ostatně jedním ze stěžejních rysů jeho myšlení.

S ohledem na výše uvedené není překvapením, že první klíčovou charakteristikou přístupu tohoto myslitele je, že odmítá hledat základ lidských práv, tedy nějaký transkulturní morální fakt, na kterém by mohla být tato práva založena.¹⁶ Od teorií, které o něco takového usilují, je třeba se podle něj oprostit a nejlepší argument pro toto oproštění představuje to, že je takový postup pro nás užitečnější.¹⁷ Můžeme se totiž díky němu zaměřit na praktikování citové výchovy, která je podle něj smysluplnějším úsilím.¹⁸ Z podobného důvodu bychom rovněž měli z naší diskuze o lidských právech eliminovat některé otázky, které mají metafyzický původ. Není příliš užitečné ptát se „Mají-li lidské bytosti opravdu taková práva?“¹⁹ Stejně jako nemá smysl se ptát, zda lidská práva existovala odjakživa, dokonce i v době, kdy je nikdo nekonceptualizoval a neidentifikoval, nebo zda jsou jen společenskou konstrukcí ovlivněnou zejména některými křesťanskými idejemi. Rorty míní, že bychom se měli naopak zaměřit na praktičtější zaměřené problémy, třeba na to, zda bychom měli upřednostňovat komunity tolerující neškodné odchylky, nebo naopak komunity, jejichž soudržnost je založena na konformnosti.²⁰

Je dobře patrné, že v pozadí nastíněných snah stojí důraz na užitečnost, který je mimochodem tolik typický pro pragmatismus. Sám její pojem ale můžeme považovat za poněkud problematický. Můžeme jí sice poměřovat v zásadě každou lidskou činnost, ale sama o sobě má instrumentální povahu. Posouzení užitečnosti čehokoliv se totiž musí odvíjet od nějakého dalšího měřítka nebo cíle.²¹ Kladiivo je užitečný nástroj, pokud je naším cílem zatlouct do zdi hřebík, nikoliv pokud chceme namalovat obraz. Měřítkem jeho užitečnosti pak je, jak dobře takovému cíli slouží. Určení těchto cílů ovšem již nemusí být ničím samozřejmým. Můžeme konstatovat, že v pragmatismu, ke kterému se Rorty hlásí, jsou obecně akceptovanými finálními cíli zejména různorodost a svoboda.²² Chceme-li správně pochopit pozadí jeho úvah, musíme o užitečnosti přemýšlet právě v tomto (z hlediska jiných autorů asi ne úplně odůvodněném) rámci.

Rorty tedy odmítá hledat základ lidských práv a naopak zdůrazňuje, že bychom svou pozornost měli věnovat rozvíjení lidskoprávní kultury. Měli bychom se jí snažit učinit více mocnou a sebevědomou a nikoliv odvozovat její nadřazenost nad ostatními kulturami odkazem k něčemu transkulturnímu.²³ Podobně odmítá uvažovat o univerzální přirozenosti člověka.²⁴ Spíš než na hledání toho, co nás spojuje, bychom se podle jeho názoru měli zaměřit na trivializaci maličkostí, které nás rozdělují.²⁵ Měli bychom se snažit učinit je nepodstatnými pro naše vnímání a hodnocení druhých lidí. Od velkých obtížně hmatatelných konceptů se musíme přesunout ke každodennímu životu a drobné praxi.

Nápomocná v úsilí o trivializaci rozdílů nám má být schopnost empatie a nikoliv abstrakce. Rorty sice konstatuje, že „*idea, že rozum je silnější než cit a že pouze setrvávání na nepodmíněnosti morálního závazku má moc změnit lidské bytosti k lepšímu, je velmi vytrvalá.*“²⁶ On sám se k ní ale staví již velmi nedůvěřivě a upozorňuje nás na to, že ke změně našich morálních intuicí došlo ve skutečnosti spíše prostřednictvím manipulace s našimi pocity než zásluhou nárůstu našeho vědění.²⁷ Poukazuje v této souvislosti například na to, jak četba některých děl krásné literatury ovlivnila morálku obyvatel USA stran jejich vztahu k černochům. V tomto názoru ostatně zdaleka není osamocen. S tím, že je úspěšnější vyprávět příběhy o těch, kteří trpí, než poukazovat na všeobecnou humanitu, souhlasí i Ari Kohen.²⁸ Různé autoritářské a totalitní režimy by pak rovněž nečinily příběhy nástrojem své propagandy, pokud by nebyly velmi efektivní v ovlivňování postojů lidí.

Právě na vyprávění smutných, sentimentálních příběhů má být založena i citová výchova,²⁹ která představuje klíčový prostředek určený pro rozvoj naší empatie.³⁰ Barretovými slovy je to kulturní,

historický a politický projekt zaměřený na modelování sensibility společností a doby.³¹ To, že se zde hovoří o projektu, má svůj význam. Rorty nám totiž nepředkládá žádný podrobnější návod, žádnou techniku, jakým konkrétním způsobem máme citovou výchovu provádět. Zůstává pouze v obecné rovině apelu – nabádá nás, abychom vyprávění příběhů brali vážně a učinili ho podstatnou součástí našich snah. Je vhodné ještě dodat, že citová výchova nemusí být realizována výlučně literárními díly (jmenovitě romány), nýbrž na ní může participovat vše, s čím je spojeno vyprávění příběhů (tedy i historie, etnografie, kino, žurnalistika, televize atd.)³² Jedná se tak o určitou dlouhodobou kultivaci člověka a jeho vnímavosti prostřednictvím narace. Neměli bychom ji proto ztotožňovat s nějakou jednorázovou akcí na podporu lidských práv.³³ Podle Rortyho je to smysluplnější, užitečnější a efektivnější cesta, jak zajistit postavení lidských práv v současném světě.

2. Kritika Rortyho přístupu k lidským právům

Vůči Rortymu přístupu se již brzy objevila celá řada námitek. Jedním z prvních, kdo se pokusil o jeho ucelenou kritiku, byl Patrick Hayden. Tento autor konstatuje, že soucit sice může hrát významnou roli při zajišťování podpory a ochrany lidských práv, ale sám o sobě není pro uskutečnění takového úkolu dostatečný.³⁴ V kritizovaném přístupu je kladena na místo rozumu coby základu morálky schopnost pociťovat bolest.³⁵ Právě tato schopnost trpět a toto utrpení sdílet s druhými lidmi může být pokládána za základní předpoklad citové výchovy, protože bez něj by jen stěží mohla být funkční a efektivní. V takovém případě však lze souhlasit s tvrzením, že Rorty tím selhává ve své snaze odmítnout metafyzické požadavky, protože se odvolává na fundacionalistickou ideu, že soucit a solidarita jsou přirozené a univerzální charakteristiky lidskosti.³⁶ Jeho přístup se tak neobejde bez určité představy základu.³⁷

Jistě bychom mohli uvedenému závěru oponovat tvrzením, že u zmíněných schopností lze empiricky prokázat, že jsou lidmi široce sdílené (samozřejmě např. s výjimkou psychopatů, kteří empatii postrádají), což vytváří dostatečný podklad pro jejich efektivní působení. S tím lze souhlasit jen z části. Naše schopnost rozpoznávat, že ostatní lidé pociťují bolest, nás totiž ještě zdaleka sama o sobě nemusí nezbytně dovést k morálnímu závěru, že máme ostatní kvůli jejich utrpení respektovat, že máme povinnost eliminovat příčiny takového utrpení a nakonec, že musíme chovat v úctě důstojnost takových lidí coby lidských bytostí.³⁸ Má-li být tato spojitost opravdu nutná, musíme ji opřít o nějakou ne-empirickou danost. Pokud tak neučiníme, nebude zřejmé, jakým způsobem může generovat nějaká práva a povinnosti.³⁹ Na základě empiricky zjištěných poznatků můžeme sice činit určité zobecňující výroky, nikoliv však vytvářet normy. Poměrně nepřekvapivě (podobně jako u většiny justifikačních teorií) zde tedy narážíme na problém nedostatečně objasněného přechodu od faktů k normám.⁴⁰

Užitečná je i další Hayedenova poznámka, že hodnota lidskoprávních norem tkví především v tom, že jsou tu právě tehdy, když je míra našeho soucitu vyčerpána, popřípadě dokonce naprosto chybí.⁴¹ Jestliže by naše city představovaly opravdu spolehlivé vodítko pro naše jednání, od čeho bychom pak potřebovali normy? Samotné zdůraznění významu citů navíc může být problematické i z jiného důvodu. Citová výchova totiž předpokládá, že city můžeme dále rozvíjet a zušlechťovat. V takovém případě se ovšem i ony mohou stát předmětem našeho morálního hodnocení. Lze se tak zeptat: „Co bychom měli správně cítit?“ Může se pak naše odpověď na toto tázání odvíjet výlučně od našich pocitů, nebo potřebuje spíše nějaký další, racionálnější základ?

Zajímavou otázku si v tomto rámci pokládá také Michael J. Perry: Nakolik můžeme opravdu hovořit

o nějakém pokroku našich citů a nikoliv pouze o jejich změně?⁴² Rorty totiž posuny, které jsou ve prospěch lidských práv jako pokrok vnímá⁴³ a dokonce neváhá kulturu spojenou s demokracií a lidskými právy označovat za morálně nadřazenější,⁴⁴ ačkoliv zároveň takový závěr není schopen ničím zdůvodnit. Můžeme však o takovém pokroku hovořit, aniž bychom se odvolávali na nějaká fakta o lidských bytostech, která budou mít transkulturní povahu?⁴⁵ Na základě čeho můžeme tvrdit, že jedny city stojí výše než druhé? Rorty na to neposkytuje odpověď, větší hodnotu určitých citů přijímá jako předpoklad.⁴⁶ Pokud takový předpoklad neakceptujeme, jsme vůbec schopni nějak odlišit citovou výchovu od manipulace?⁴⁷ A nemohly by ji ve prospěch svých hodnot používat třeba i autoritářské režimy? Nakonec vyprávění příběhu bylo v průběhu historie i významným nástrojem jejich propagandy.⁴⁸ Koncept citové výchovy nám sám o sobě neumožňuje říct, proč máme příběhy z díla Chaloupka strýčka Toma považovat za hodnotnější, než z knihy Mein Kampf.

S tím je spojen i poslední okruh problémů, kterého si všímá Ari Kohen. Tento autor zdůrazňuje, že Rorty nám neposkytuje důvod pro udržení našich postojů k současnému lidskoprávnímu režimu a neposkytuje nám ani žádnou obranu vůči těm, kteří nesdílí naši víru v hodnotu lidského života.⁴⁹ Zdá se tedy, že jeho teorie má velký problém vyrovnat se se situacemi, které vyplývají z toho, že jsou zde lidé, kteří mají jiné než liberální postoje.⁵⁰ Pokud jsou lidská práva pouze záležitostí našeho vkusu, co řekneme lidem, kteří tento vkus nesdílejí a staví se vůči nim negativně?⁵¹ Co řekneme člověku, který je hlubokým obdivovatelem Mein Kampfu? Sám Rorty připouští, že citová výchova nemusí přinášet výsledky vždy a všude. Doslova říká, že „*citová výchova může fungovat pouze u lidí, kteří si mohou dostatečně odpočinout k tomu, aby dovedli naslouchat.*“⁵² Musí být nejenom dostatečně materiálně zajištění, ale po mém soudu i ničím zásadním psychicky nedeprimovaní. V jistém smyslu se tak její působení omezuje na oblast prosperujícího západu a jeho společensky úspěšné vrstvy obyvatel. V zásadě může prospívat pouze sebeutvrzení se elit v důležitosti toho, v co již věříme. Ne každému se ovšem takový rámec může jevit jako dostatečný.

3. Jak rozumět Rortymu? Otázka relevance jeho místa ve filosofické tradici

Relevance argumentů Rortyho kritiků se do značné míry odvíjí od žánru a tradice, do kterých tohoto autora zařadíme. Zdálo by se, že ze striktního filosofického hlediska nemůže Rorty obstát, rozhodně ne v kontextu tradiční, analyticky pojaté filosofie. Je však ještě filosofem? Neopustil již tuto oblast a nepohybuje se například již na poli krásné literatury? Abychom těmto otázkám lépe porozuměli, můžeme zde odkázat na jím provedené dělení na systematickou a kultivující filosofii.⁵³ Zatímco první uvedená představuje filosofii hlavního proudu, ta druhá má periferní charakter a je zaměřená na kritiku první uvedené. Přesněji řečeno: „*Problém kultivujícího filosofa spočívá v tom, že by měl jakožto filosof podávat argumenty, avšak on pouze nabízí jiný soubor pojmů, aniž by tvrdil, že tyto pojmy jsou nově objevenými správnými reprezentacemi esencí [... Kultivující filosofové] netvrdí, že našli nějakou objektivní pravdu.*“⁵⁴ Oba druhy filosofování tak spíše než prvek konstrukce argumentu spojuje prvek konstrukce pojmu. Jsou zde tak rozlišeny různé druhy myšlení, přičemž druhý z nich (do něhož by se i Rorty sám nejspíše zařadil) leckdy nemusí být v kontextu prvního zmíněného jako filosofický ani vnímán. Je k úvaze, jaký význam případný spor o to, co má být a co nemá být označováno jako filosofie, má. V každém případě zde dochází k užitečnému rozlišení. Můžeme tudíž připustit, že Rorty je filosof, rozhodně ale ne filosof stejného druhu jako například Immanuel Kant nebo Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Tradice, do které je vhodnější ho zařadit, se pojí spíše se jmény jako Michel

de Montaigne či Friedrich Nietzsche.

Rorty ve svých textech uplatňuje jinou stylistiku, než tradiční filosofové. Používá například výrazy „z hlediska pragmatismu“ nebo „podle nás antiesencialistů“, čímž podtrhuje, že má ambici hovořit pouze k určité skupině lidí a nikoliv ke každému, že mu nejde o to promlouvat z nějakého objektivně platného bodu stojícího mimo náš svět, ale že si je dobře vědom, že uvažovat i komunikovat je možno jen z různých perspektiv. Stojí za pozornost, že stejný způsob vyjadřování používá i Nietzsche, který takto hovoří třeba o dobrých Evropanech⁵⁵ nebo o hyperborejcích⁵⁶. Svě čtenáře oslovuje jako své přátele.⁵⁷ Dokonce ve svém popření systematickosti zachází ještě mnohem dále – svá díla strukturuje do aforismů. Navzdory tomu bývají jeho názory systematizovány. Možná, že metafyzika není ukryta ani tak v obsahu děl, ale ve způsobu, jakým je čteme. Ačkoliv Nietzsche metafyziku odmítal, stejně byl jako metafyzik čten. Totéž je možné i u Rortyho. Podstatné je, že takový způsob čtení jejich prací – jakkoliv také může mít určitou hodnotu – nemusí být tím nejpřínosnějším.

Rortymu jistě nešlo o to napsat filosofický text, ve kterém by zcela vyčerpал řešený problém. Naopak mu šlo o to poskytnout lidem praktický nástroj, se kterým mohou zlepšit okolní svět. Spíše než o vysvětlování, mu šlo o inspirování. Ve svých dílech nedůvěřuje věčným univerzálním pravdám, ani obecným pojmům a proto se přimyká k představě konkrétního člověka v konkrétní situaci. Předpokládá, že každý již zastává nějaké hodnoty, o které by se mohl opřít. Neposkytuje nám žádnou odpověď na to, proč by měl člověk být demokratem, liberálem či ironikem. Tato slova patří do jeho posledního slovníku a své vlastní ztotožnění se s nimi odůvodňuje svou rodinnou anamnézou.⁵⁸ Nemluví proto ke každému, ale jen k těm, kteří s ním sdílí alespoň podstatnou část jeho posledního slovníku. To je v jeho kontextu maximem možného. Hodnotíme-li jeho dílo takovým prizmatem, nemůžeme mu upřít určitý význam. Pokud by nebyl inspirativním, jistě by na sebe již po více než dvacet let nepoutal pozornost lidskoprávních teoretiků.

Z jiného, leč taktéž zajímavého, hlediska posuzuje Rortyho přístup José-Manuel Barreto, podle kterého nepředstavuje jednu z politických nebo právních lidskoprávních strategií a nepatří tedy do sféry politických či právních teorií subjektivních práv. Naopak se jedná o dlouhodobou strategii, jejímž cílem je vytvářet určitý étos.⁵⁹ Nemáme zde tedy co dočinění s politickou teorií, nýbrž teorií kultury, či ještě přesněji teorií politické kultury.⁶⁰ Hodnotíme-li ji pak v tomto rámci, nemusí se nám jevit některé argumenty, které proti ní směřují, taktéž jako úplně vhodné. Osobně jsem však trochu na pochybách, zda je patřičné v případě citové výchovy a s ní souvisejících úvah hovořit o nějaké teorii, spíše představuje určitý projekt. Její charakteristika jako praktického návodu než jako teorie se zdá být vhodnější. V každém případě, rozumíme-li Rortyho myšlenkám některým z těchto způsobů, pak mohou poměrně dobře obstát.

4. Rorty, univerzální morální práva a mezikulturní dialog

Pokud rozlišujeme základní a lidská práva, tak první z nich zpravidla chápeme jako určitý druh pozitivizovaných subjektivních práv, která najdeme v různých vnitrostátních předpisech a mezinárodních smlouvách. Platnost těchto práv se odvíjí od jejich příslušnosti k určitému právnímu řádu. V kontrastu vůči nim pojmujeme lidská práva jako práva morální, pro něž je charakteristické zejména to, že jsou univerzální a přísluší člověku (nějakým způsobem) na základě toho, že je lidskou bytostí.⁶¹ V tomto smyslu mají být jejich nositeli všichni lidé napříč časem i kulturami a to bez ohledu na to, jaký názor v této věci oni samotní mají. Není překvapivé, že tyto velmi ambiciózní, univerzální

nároky rozebíraných práv bývají často předmětem kritiky. Zdůrazňován přitom bývá mimo jiné i jejich nesporný západní původ.⁶² Nejsou spíše než objektivními pravdami, jen specifickým produktem západní kultury, která je občas využívá coby zástěrku pro své mocenské cíle? Takové otázky jsou nepochybně důležité. Jakou roli však při jejich zodpovězení může sehrát právě Richard Rorty?

Pozice tohoto filosofa se v uvedeném kontextu musí na první pohled jevit jako ambivalentní. Rorty jistě není příznivcem filosofických proudů, které přichází s nějakým druhem absolutních požadavků. Stejně tak by mu zřejmě nečinilo velký problém vnímat lidská práva jako produkt určité specifické kultury. Navzdory tomu však rozhodně není jejich kritikem, naopak jej můžeme považovat za jejich významného obhájce. Ačkoliv je bytostným perspektivistou, neváhá tvrdit, že západní kultura, která obsahuje tento koncept, je morálně nadřazenější. Specifičnost jeho přístupu však spočívá v tom, že nadřazenost lidskoprávní kultury odmítá zdůvodňovat odkazem k něčemu transkulturnímu,⁶³ tedy je pro něj nepřijatelné stavět se mimo perspektivu. Naopak bere tuto nadřazenost jako určitý předpoklad, který akceptuje a nevyžaduje jeho důkladnější odůvodnění. To se může zdát na první pohled jako nedostatečné, nahlíženo jiným prizmatem je ovšem nezpochybnitelné, že každý nějaká neodůvodněná východiska má, že jen obtížně se můžeme vymanit z kulturního kontextu. Vždy musíme být součástí alespoň jedné kultury, můžeme se jen snažit vypěstovat si větší vnímavost vůči kulturám ostatním. Skutečná volba, před kterou stojíme, tedy není mezi pohledem nějaké kultury a perspektivou, která stojí nad nimi, ale mezi kulturou, která je otevřená a senzitivní vůči jiným kulturám, a kulturou uzavřenou. Taková pozice samozřejmě nemůže sama o sobě zcela zabránit tomu, abychom požadavky spojené s lidskými právy neabsolutizovali, přesto však odráží určitý posun a poukazuje přinejmenším na křehkost našich vlastních přesvědčení, která jsou z velké části dílem historických nahodilostí. Proto ani Rorty samotný není nějakým „lidskoprávním jestřábem“, jeho přístup k tomu, jak zajistit úspěšné působení lidských práv ve světě je velmi umírněný. Ona umírněnost ovšem do značné míry pramení i z širšího kontextu jeho politických postojů.

Jak již bylo podrobněji vysvětleno výše, Rorty nedůvěřuje síle rozumu a při prosazování lidských práv upřednostňuje kultivaci člověka prostřednictvím vyprávění příběhů. Při hodnocení jejího působení musíme nejprve rozlišit, zda se uplatňuje v rámci určité (západní) kultury, nebo má být prostředkem dialogu mezi různými kulturami. Samotné sdílení příběhů bude samozřejmě probíhat mnohem snáze a s výraznějšími výsledky právě v rámci jedné kultury. Nejde zde pouze o to, že lidé musí být dostatečně odpočatí na to, aby mohli naslouchat.⁶⁴ Nejde zde o to, že by neměli trpět hladomorem či hrůzami válek, respektive obecně by neměli být pod nějakým výrazným tlakem. Příslušnost k určité kultuře předpokládá přijetí společných norem, hodnot i způsobů porozumění, které usnadňují i naši přístupnost vůči určitým typům příběhů. V rámci mezikulturního dialogu tato přístupnost nebude na tak vysoké úrovni. To ovšem ještě nemusí znamenat, že vyprávění příběhu nebude představovat v tomto rámci nejvíce efektivní způsob komunikace. Můžeme například zvažovat argument, že ne ve všech kulturách a společenstvích došlo k takovému rozvoji racionálního myšlení jako na západě, ale ve všech kulturách a společenstvích si lidé vypráví příběhy. Přisuzovat právě jejich vyprávění univerzální charakter by mohlo působit paradoxně, avšak přinejmenším platí, že je něčím velmi rozšířeným.⁶⁵

Nijak se tím ovšem neřeší problém manipulace. Efektivnější nebo široce sdílená komunikace nemusí být zdaleka totéž, co komunikace férová. Vyprávění příběhů může být dobrým instrumentem, který však může podporovat i různé absolutizující nároky. Na druhou stranu, přece jen se jedná o méně invazivní způsob jejich prosazování. Opět se tím tedy potvrzuje, že i Rortyho přístup má své limity.

Závěr

Jaké hodnocení si tedy Rortyho přístup nakonec zaslouží? Například Patrick Hayden uzavírá svou kritiku poměrně smířlivými slovy: Připouští, že citová výchova může pomoci k posílení respektu vůči lidským právům a zvyšovat citlivost vůči odlišnosti ostatních lidí a kultur.⁶⁶ Samotná se mu však nezdá být dostatečná k prosazení ideje lidských práv. Podle jeho názoru může být prospěšná pouze ve spojení s morální filosofií Kantovského typu.⁶⁷ S tímto závěrem souzní i poznámka Michaela Freemana, který na adresu rozebíraného přístupu napsal, že „lidskoprávní boj je jistě motivován vášní, ale je také ovlivněn argumentací.“⁶⁸ Můžeme tedy konstatovat, že sám o sobě Rortyho přístup jen stěží může představovat vhodnou justifikaci lidských práv. Ani jemu se totiž nevyhýbají její tradiční neduhy. Nemusíme však o něm uvažovat jen v tomto kontextu. Můžeme jej též vnímat jako inspirativní a zajímavý apel. Jako takový si nepochybně zaslouží svou pozornost a je velmi pravděpodobné, že takto jej i samotný Richard Rorty vnímal. Podobným způsobem pak můžeme uvažovat i o samotné roli příběhů pro ospravedlnění lidských práv. Člověk je tvorem vyprávějícím příběhy – není divu, že jsou významnou součástí našich životů, dokonce součástí neopomenutelnou, nikoliv však jedinou.

Tento text vznikl jako výstup z projektu Axiologické základy právního myšlení (kód: MUNI/A/0828/2016). Jedná se o rozšířenou a přepracovanou verzi textu HAPLA, Martin. Taking Stories Seriously: Richard Rorty and Human Rights. In: ŠTĚPÁŇKOVÁ, Markéta; MALANÍK, Michal; HANYCH, Monika; ŠKOP, Martin (eds.). Argumentation 2017. International Conference on Alternative Methods of Argumentation in Law. 1st edition. Brno: Masaryk university, 2017. s. 39-50. ISBN 978-80-210-8839-9.

Zaujal Vás tento článek?

Tímto to končit nemusí. Článek najdete ve webové podobě na:

www.iurium.cz/2018/06/09/kdyz-se-pribehy-berou-vazne/

Zapojte se do diskuze. Jakýkoli názor, kritika, nápad či podnět je zde vítán.

Seznam poznámek pod čarou

- 1 Viz např. LYOTARD, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984, s. 37.
- 2 PŘIBÁŇ, Jiří. Legitimita práva, intimita a „infikce“. *Sociologický časopis*. 1997, roč. 33, č. 2, s. 155.
- 3 Srovnej BOBBIO, Norberto. *The Age of Rights*. Cambridge: Polity Press, 1996, s. 32.
- 4 RORTY, Richard. Human Rights, Rationality and Sentimentality. In: SAVIĆ, Obrad et al. *The Politics of Human Rights*. London: Verso, 1999, s. 69.
- 5 Tamtéž, s. 70.
- 6 Srovnej tamtéž, s. 73.
- 7 HAYDEN, Patrick. Sentimentality and Human Rights: Critical Remarks on Rorty. *Philosophy in the Contemporary World*. 1999, vol. 6, no. 3/4, s. 61.
- 8 Srovnej poněkud skeptické názory Ariho Kohena stran možného sladění liberálních a ironických postojů. KOHEN, Ari. *In Defense of Human Rights. A Non-religious Grounding in a Pluralistic World*. Oxon, New york: Routledge, 2007, s. 115.
- 9 V této souvislosti je zajímavá vysvětlující poznámka José-Manuel Barreta, který uvádí, že to, že liberální společnost odmítá krutost, není prostým politickým ideálem, ale způsobem bytí společnosti – všeobecným předsudkem a kolektivní sensibilitou. Je to spontánní reakce, která je historicky a kulturně zformovaná. Viz BARRETO, José-Manuel. Rorty and Human Rights. Contingency, Emotions and How to Defend Human Rights Telling Stories. *Utrecht Law Review*. 2011, vol. 7, no. 2, s. 104.
- 10 RORTY, Richard. *Contingency, Irony, and Solidarity*. New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1989, s. 74.
- 11 Srovnej tamtéž, s. 73.
- 12 Tamtéž.
- 13 BARRETO, 2011, op. cit., s. 95.
- 14 Tamtéž, s. 93 a 94.
- 15 Tamtéž, s. 94.
- 16 Srovnej SCHAEFER, Brian. Human Rights: Problems with the Foundationless Approach. *Social Theory and Practice*. 2005, vol. 31, no. 1, s. 39 a následující.
- 17 V této souvislosti si zaslouží zmínku výstižná poznámka Benjamina Gregga, že narušitel lidských práv tato práva nenarušuje z toho důvodu, že by postrádal jejich normativní založení. Viz GREGG, Benjamin. *Human rights as social construction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, s. 24. S myšlenkou, že přístupy odmítající stavět na představě základu lidských práv, jsou v nějakém smyslu efektivnější, polemizuje např. Brian Schaefer. Viz SCHAEFER, 2005, op. cit., s. 49-50.
- 18 RORTY, 1999, Human Rights, Rationality and Sentimentality, s. 73.

19 RORTY, Richard. *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books, 1999, s. 84.

20 Tamtéž, s. 85-86.

21 S tím srovnej některé Rortyho úvahy tamtéž, s. 54.

22 Tamtéž, s. 28.

23 RORTY, 1999, *Human Rights, Rationality and Sentimentality*, s. 70.

24 Srovnej tamtéž, s. 71.

25 RORTY, 1999, *Philosophy and Social Hope*, s. 86.

26 RORTY, 1999, *Human Rights, Rationality and Sentimentality*, s. 78.

27 Tamtéž, s. 71.

28 KOHEN, 2007, op. cit., s. 128.

29 RORTY, 1999, *Human Rights, Rationality and Sentimentality*, s. 80.

30 Tamtéž, s. 77.

31 BARRETO, 2011, op. cit., s. 106.

32 Tamtéž, s. 112.

33 Vhodným příkladem toho, jak snaha ovlivnit naše sentimenty vyprávěním příběhů nemusí být vždy účinná, může být komiks „Jednou se zase setkáme, Sanam“ a jeho nevstřícné přijetí v České republice. Právě z důvodu, že citová výchova by měla mít soustavný a dlouhodobý charakter, bych jej nepovažoval za její vhodný příklad, možná spíše za jeden z jejich nepříliš dobře přijatých instrumentů. Podrobnosti k samotnému komiksu a reakci české veřejnosti tomu viz ZELENKA, Jakub. Je to naivní propaganda, jak tvrdí prezident? Přečtěte si celý uprchlický komiks. *Lidovky.cz* [online]. MAFRA a.s., publikováno 28. 1. 2016 [cit. 13. 8. 2017]. ISSN 1213-1385. Dostupné z: http://www.lidovky.cz/je-to-propaganda-jak-tvrdi-prezident-precete-si-cely-uprchlicky-komiks-1aq-/zpravy-domov.aspx?c=A160127_145658_ln_domov_jzl

34 HAYDEN, 1999, op. cit., s. 60.

35 Tamtéž, s. 61.

36 KOHEN, 2007, op. cit., s. 111.

37 Srovnej SCHAEFER, 2005, op. cit., s. 27 a 31.

38 HAYDEN, 1999, op. cit., s. 61.

39 Srovnej tamtéž, s. 62.

40 Tuto výtku adresuje třeba Joseph Raz teorii Jamese Griffina. Viz RAZ, Joseph. *Human Rights without Foundations*. In: BESSON, Samantha; TASIIOULAS, John (eds.). *The Philosophy of International Law*. Oxford: Oxford University Press, 2010, s. 325. V obecném kontextu justifikačních teorií ji dále zkoumá také KÁČER, Marek. O úlohe metafyziky při odůvodňování lidských práv. *Časopis pro právní vědu a*

praxi. 2016, roč. 24, č. 3, s. 340, 346 a následující.

41 HAYDEN, 1999, op. cit., s. 64.

42 PERRY, 1998, op. cit., s. 38.

43 Srovnej RORTY, 1999, *Human Rights, Rationality and Sentimentality*, s. 77 a násl.

44 Tamtéž, s. 70.

45 SCHAEFER, 2005, op. cit., s. 37.

46 Tamtéž.

47 Není náhodou, že sám Rorty ve spojitosti se svým přístupem vícekrát o určité manipulaci hovoří. Viz RORTY, 1999, *Human Rights, Rationality and Sentimentality*, s. 71, 73, 74 a další.

48 Srovnej např. SOBEK, Tomáš. *Právní rozum a morální cit: hodnotové základy právního myšlení*. Praha: Ústav státu a práva AV ČR, 2016, s. 135-136.

49 KOHEN, 2007, op. cit., s. 111-112.

50 K tomu srovnej tamtéž, s. 117-122.

51 PERRY, Michael J. *The Idea of Human Rights. Four Inquiries*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1998, s. 38.

52 RORTY, 1999, *Human Rights, Rationality and Sentimentality*, s. 77.

53 RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1979, s. 365 a následující.

54 Tamtéž, s. 370.

55 Viz např. NIETZSCHE, Friedrich. *Beyond Good & Evil. Prelude to a Philosophy of the Future*. New York: Vintage Books, 1989, s. 3.

56 Viz např. NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo. How One Becomes What One Is & The Antichrist. A Curse on Christianity*. New York: Algora Publishing, 2004, s. 103, 107.

57 Srovnej např. NIETZSCHE, 189, op. cit., s. 125, 234, 235.

58 RORTY, 1999, *Philosophy and Social Hope*, s. 3 a následující.

59 BARRETO, 2011, op. cit., s. 100.

60 Tamtéž.

61 K tomu srovnej různé úvahy uvedené v publikaci HAPLA, Martin. *Lidská práva bez metafyziky: legitimita v (post)moderní době*. Brno: Masarykova univerzita, 2016, s. 27 a následující.

62 K tomu srovnej některé zajímavé myšlenky uvedené v textu GOODHART, Michael. *Origins and Universality in the Human Rights Debates: Cultural Essentialism and the Challenge of Globalization*. *Human Rights Quarterly*. 2003, vol. 25, no. 4, s. 944-945.

63 RORTY, 1999, *Human Rights, Rationality and Sentimentality*, s. 70.

64 Tamtéž, s. 77.

65 Připouštím, že v tomto bodě je možno namítnout, že zde dochází k nevhodnému zobecnění. Pokud připustíme, že součástí všech kultur je vyprávění příběhů, nejedná se zde o přílišnou abstrakci, která nebere ohledy na specifika takového vyprávění právě v jednotlivých kulturách? Vyprávění příběhů může probíhat různými způsoby a je otázkou, nakolik může být srozumitelné pro lidi z různých společností. Občas se lze například setkat s názorem, že román je typicky evropské umění.

66 HAYDEN, 1999, op. cit., s. 63.

67 Srovnej tamtéž, s. 63 a 65.

68 FREEMAN, Michael. The Philosophical Foundations of Human Rights. *Human Rights Quarterly*. 1994, vol. 16, no. 3, s. 493.