

Boj proti rasismu jako boj za právo být jiným

Reflexe problému v kontextu kritické teorie společnosti

TATIANA MACHALOVÁ

Poslední výzkum veřejného mínění v České republice ukazuje, že téměř třetina veřejnosti (31 %) přiznává osobní kritický postoj vůči jiným rasám, 6 % dotázaných pocituje rasovou nevráživost často a 25 % někdy.¹ Jakkoliv se díváme na důvěryhodnost takovýchto průzkumů, jedno je zřejmé: Česká společnost je dnes konfrontována s různými formami rasizmu.

Rasizmus je patologickou poruchou moderní občanské společnosti. Způsob jejího „lечения“ je vždy jakýmsi barometrem úrovně aktivní ochrany lidských práv. Jinými slovy, obrana společnosti před rasizmem souvisí s formou její politicko-právní organizace jako určitého typu racionality, t.j. určitého způsobu dosahování stanovených politických cílů.

Kritika a boj proti rasizmu nemůže však zůstat jen v rukou zákona a politické propagandy. Rasizmus jako způsob myšlení a forma životního stylu se musí stát předmětem hlubší, teoreticko-filozofické reflexe, která by tvořila seriózní východisko pro další multidisciplinární zkoumání.

Kritické poznávání společenských jevů výrazně absentuje v současném českém společenskovědním myšlení. Určitý dluh v této oblasti, konkrétně v rozvoji sociální filozofie, je pochopitelný. Sociální filozofie jako diagnostika společenských patologií nebyla v našem prostředí delší období z ideologických důvodů pěstována. O to důležitější je dnes rozvíjení právě filozofického poznání společenských jevů.

Filozofické zkoumání jevů moderní industriální společnosti je spjato s působením tzv. Frankfurtské školy (Horkheimer, Adorno) či kritické teorie ve 30. letech. Jejím dominantním tématem bylo odhalování příčin totalitarismu jako sociální patologie, vznikající v důsledku instrumentálního a majetnického vztahu člověka ke světu.² V 60. letech v tradici kritické teorie pokračoval německý filozof a sociolog J. Habermas.

Habermas se již neorientuje jen na stanovování diagnózy společnosti, ale je si vědom toho, že odstraněním patologie není možné dosáhnout původního, normálního stavu. Když nějaké deformace nastanou, je možné je jenom odstranit. A tak své úsilí zaměřuje spíše na hledání možných prostředků odstraňování sociálních poruch. Impuls pro další rozvoj kritické analýzy společnosti nachází v komunikaci, tzn. ve zdůvodnění sociální interakce jako komunikativního jednání.³

Tématizací jazyka jako média komunikace totiž dokazuje, že jazyk obsahuje skryté, hlubinné struktury, které každý jeho uživatel kontrafakticky anticipuje (ovládá). Tyto struktury jsou přístupné jen prostřednictvím rekonstrukce.⁴ Rekonstrukce znamená systematické „odkrývání“ vždy již existujícího pravidla vědění, které souvisí s nenahraditelností určitých myšlenkových operací. Rekonstrukce komunikace zprostředkované jazykem, směřuje tedy k „odhalení struktury“ naší komunikativní kompetence jako kompetence lidského rodu.⁵

Potvrzením pragmatické dimenze jazyka vytvořil Habermas legitimní prostor pro uznání (objektivních) normativních podmínek společenských jevů, které je možno také rekonstruovat. Díky tomuto přístupu je možné také identifikovat (objektivní) společenské podmínky, které vedou ke vzniku a reprodukci rasizmu jako sociální patologie. Tato identifikace vyžaduje v prvé řadě respektovat porozumění původnímu významu pojmu „rasa“. Na základě toho bude možné vymezit referenční rámec tradiční rasistické reflexe „jinakosti“, tzn. příslušnosti k jiné rase. Vymezení tohoto referenčního rámce je důležité pro pochopení současné změny rasistického myšlení. Jinými slovy, rasistická reflexe „jinakosti“ se mění a její rekonstrukce odkryje podmínky, které jsou nutné pro uplatnění politických a právních normativů aktivní ochrany „práva být jiným“. Konkrétně v našem výkladu poukážeme na možnost zdůvodnění konsensuálně-komunikativní formy politicko-právní organizace společnosti jako nutné podmínky aktivního boje proti rasizmu. Konsensuálně-komunikativní typ organizace společnosti předpokládá fungování mechanismů, umožňujících doplňování ryze strategického politického rozhodování konsensuálním porozuměním, individualismus smysluplnou solidární angažovaností, uplatňování trestu jako korektora porušování „práva být jiným“ apod. Obecně vyjádřeno, je to typ organizace společnosti, vytvářející prostor pro zachování určité kulturní identity člověka jako nutné podmínky jeho svobody v pluralitním, multikulturálním prostředí.

Přístupme nyní k otázce respektování původního významu pojmu „rasa“.

Pojem „rasa“ je dnes běžně používaný ve smyslu určení geneticko-biologické odlišnosti lidí. Z tohoto pojetí jinakosti je potom odvozováno hodnocení rasizmu jako způsobu myšlení a konání založeného na negativních stereotypech odmítání, nenávisi, nesnášenlivosti a agresivitě vůči příslušníkům jiné rasy. Z hlediska interpretace tohoto významu pojmu „rasa“ se negativní postoje vůči jiným, cizincům, prezentují jako danost, fakt společenských vztahů. Jakoby tyto rasistické, negativní vztahy byly projevem našich přirozených agresivních instinktů.⁶

Francouzská socioložka C. Guillauminová, známá svými výzkumy rasizmu, podává v této souvislosti zajímavou analýzu sémantického pole pojmu „rasa“. Zkoumáním slovníků z 18. a 19. století dospívá k názoru, že rasistická ideologie, založená na teoretickém zdůvodnění pojmu „rasa“, vzniká v revolučním období konce 18. století.⁷ Pojem „rasa“ se tedy objevuje až v tomto období a označuje zde „příslušnost k noblesní rodině“. Přesněji, vyjadřuje kontinuitu rodiny, zachování výjimečného postavení aristokratických rodů, jejichž členové se vznikem (občanské) buržoazní společnosti stali stejnými občany jako příslušníci nemajetných vrstev.⁸ Autorka ukazuje, že až později, ve druhé polovině 19. století, a hlavně ve 20. století, se pojem „rasa“ začíná užívat ve významu určení geneticko-biologické jina-

kosti, tzn. příslušnosti k jinému typu rasy. Proto dochází k závěru, že v tradičním rasistickém myšlení je „rasa“ jednoznačně sociálně-právní kategorie.⁹ (Biologicko-genetické určování jinakosti, a tedy i „rasy“ je typické hlavně pro dnešní rasistické myšlení.)

Původní význam pojmu „rasa“ ukazuje, že rasisticky motivované negativní postoje nejsou daností, faktem společenských vztahů, ale vznikají vlivem změny politicko-právní struktury společnosti. Daností, resp. přirozenou vlastností společenských vztahů je hněv, nenávist, nesnášenlivost jako taková, podobně jako jsou i pozitivní charakteristiky, láska, přátelství, solidarita.¹⁰ Zde tedy neplatí přímá úměra, ne každá nenávist a agresivita je rasově motivovaná. Rasismus vzniká jako důsledek elitářství, které plodí formování nové, buržoazní společnosti. Přežívající aristokracie má potřebu identifikovat sebe sama jako elitu, a proto si dokazuje svoji sílu a výjimečnost odmítáním „cizích“, slabších vrstev, které vznikem občanské společnosti získaly stejná práva a šance.

Úpadek, degenerace společnosti, jsou ve filozofii reflektovány i výzvou k posílení „síly“ člověka (Machiavelli, Nietzsche) jako cesty jeho emancipace a hledání nových hodnot. Elitářské volání po síle jen vyvolené skupiny prohlubuje degeneraci společenských vztahů. Proto politická organizace společnosti, která vede ke vzniku různých forem elitářství, vytváří živnou půdu pro rasismus, a vůbec konzervuje podmínky negativních postojů vůči všemu „jinému“.

Uvedli jsme, že v tradičním rasistickém myšlení je pojem „rasa“ sociálně-právní kategorií. Právem se zde vnučuje otázka: Čím se vyznačuje tradiční rasistické myšlení?

Odpověď na tuto otázku začneme ilustrací českých reálií, přesněji ilustrací toho, jak je pojat rasismus jako trestný čin. V § 260 českého trestního zákona a poté i v jeho novele se uvádí, že kdo podporuje nebo propaguje přímo porušování práv a svobod občanů nebo deklaruje národnostní, rasovou, třídní nebo náboženskou nenávist, bude potrestán ztrátou svobody od 1 do 5 let.¹¹

Tato právní norma by měla trestat každé porušení práva člověka „být jiným“. Přistupme však k hlubší analýze této právní normy a zeptejme se, z jaké perspektivy a jak je v její dispozici pojat samotný jev rasismus, tzn. za jakých podmínek se zde z něho stává trestný čin.

Na základě znění uvedeného § 260 trestního zákona zjišťujeme, že rasismus je v této právní normě pojímán jako projev agresivity, nesnášenlivosti vůči příslušníkům jiného etnika nebo národnosti, xenofobie apod. Uplatnění sankce je zde závislé od právní interpretace psychologických, subjektivních, (psychologických) reakcí vůči příslušníkům jiné rasy. Právní interpretace činu vymezeného psychologickými (subjektivními) vlastnostmi se potýká vždy s otázkou jednoznačného výkladu. V případě rasizmu se tak ztěžuje jeho identifikace jako trestného činu. Subjektivnost psychologické povahy rasistických projevů vede potom i k nepřiměřenému stanovení trestu. Příkladem může sloužit naše současná praxe trestání rasistických útoků příslušníků skinhead, kterých se dopouští vůči romskému obyvatelstvu. Za všechny snad známý příklad smrti Roma T. Berkího, kdy soudce v prvním rozhodnutí vůbec nekvalifikoval útočnickovu agresivitu jako rasově motivovanou, protože takto nebyla verbalizována. Důsledky útočnickovy agresivity nejsou právně interpretovány jako rasově motivovaná vražda, ale jen jako těžké

ublížení na zdraví s následkem smrti. Pro úplnost je však nutno zdůraznit, že podobně účelně může být interpretován i oprávněný zásah proti agresorovi z řad příslušníků jiné rasy nebo etnika.

Mohli bychom uvést další příklady, které se stávají černými tečkami českého soudnictví a které v konečném důsledku signalizují jeho bezmocnost účinně chránit společnost před rasizmem. Těmito příklady vůbec nechceme popřít skutečnost, že by rasismus neztělesňoval agresivitu, nenávist. Chceme tím spíše ukázat, že vymezení rasizmu jako trestného činu prostřednictvím psychologických charakteristik není dostatečné a jako takové se pak nemůže stát i vhodnou teoretickou platformou zdůvodnění aktivní ochrany „práva být jiným“. V této perspektivě je rasismus a boj proti němu omezen na trestání a hledání represivních prostředků pro potlačení agresivity a negativních postojů, a to jenom těch, které je možné prokazatelně interpretovat jako rasisticky motivované.

Již vzpomínaná francouzská socioložka C. Guillauminová uvádí v této souvislosti, že definování rasizmu prostřednictvím psychologických charakteristik (agresivita, xenofobie a pod.) je typické spíše pro tradiční rasistické myšlení, založené na posilování identity elity. Jinakost je zde reflektována z pozice referenčního rámce „my jsme jiní“. Tato výjimečnost ztělesňovala v tomto období ještě sílu, i když jenom sílu tradice, která legitimovala agresivitu elity vůči „cizincům“.

Radikální změna sociálně-třídní struktury moderní občanské společnosti narušuje autoreferenční rámec tradičního rasistického myšlení.¹² Dnešní rasistické myšlení charakterizuje podle zmiňované autorky alteroreferenční rámec, tzn., že je zaměřeno více na jinakost, na jiné, nežli na sebe sama.¹³ Tradiční schéma hodnocení se vlivem toho mění z „my jsme jiní“ na „oni jsou jiní“. Zanikání tradičních aristokratických rodů vede ke slábnutí „rasy“ (rodových linií), a tak se hledá „nový zdroj“ její síly, a to zachováváním genetické „čistoty“ rasy.

Trvalost a dědičnost generických rysů jednotlivých ras se tak začíná vnímat jako platný přírodní zákon. Jinými slovy, z aristokratického principu se dělá přírodní princip ve smyslu vítězství silnějšího, lepšího a podrobení horšího a slabšího.¹⁴ Agresivita, násilí vůči „jiným“ je zde výsledkem hněvu ze slábnutí síly, „čistoty“ rasy. (Podle rasistů jsou cizinci ti, kterým původ rasy nedovoluje být „silnými“ a výjimečnými, a každý kontakt s nimi vede k odumírání jejich (tradičních) kultur a tudíž i rasových praprvků, díky kterým bylo možno nějaké hodnoty vytvořit. Tento fakt legitimizuje podle nich každý jejich odpor proti jiným rasám.)¹⁵

Souvislosti, které jsme naznačili: elitářství jako narušení přirozené konkurence schopností lidí v demokratické společnosti, změna referenčního rámce reflexe jinakosti v rasistickém myšlení, by se měly adekvátně promítnout do právně-teoretického zdůvodnění a na to navazující legislativní úpravy ochrany „práva být jiným.“

„Právo být jiným“ jako základní lidské právo?

Problém jinakosti, resp. „práva být jiným“ je jedním z aktuálních problémů dnešní sociální a právní filozofie, i když nebývá takto explicitně formulován. Jeho tematizace je přímo spojená s kontextem kritiky tradičního liberálního pojetí individualismu

a na to navazující diskusí o normativních podmínkách politické integrace a legitimizace, tzn. zda je tato legitimizace možná pomocí dorozumění mezi občany, nebo pomocí vyrovnávání protikladných zájmů apod.¹⁶ Obecně vyjádřeno, jedná se zde o pojetí mechanismů uznání identity jedince v podmínkách pluralitní demokratické společnosti, kde jedno pojetí vychází z radikálního zpochybnění statu quo samotného individualismu, a druhé je spíše hledáním alternativy k tradičnímu pojetí.

V úvodu jsme naznačili, že za normativní měřítko deformace společenských vztahů budeme považovat fungování konsensuální komunikace jako typu racionality, resp. typu politicko-právní organizace společnosti, který implicitně vytváří podmínky pro aktivní ochranu „práva být jiným“.

Konsensuální komunikace je základní kategorií teorie komunikativního jednání, kterou začátkem osmdesátých let rozvíjí již výše vzpomínaný J. Habermas. Dosažení konsensu je podle něho podmínkou a smyslem každé situace porozumění. Lidé se nechtějí jen vzájemně informovat, ale chtějí si i porozumět a dohodnout se. Konsensuální jednota je zde považována za fakticitu komunikace.

Jednoznačně pozitivní charakter komunikace odvozuje Habermas z povahy jejích strukturálních prvků. Ve struktuře komunikativního jednání odhaluje dvě základní roviny. První rovina souvisí s fungováním jazykových vyjádření, která jsou spojena s extraverbálním kontextem. Druhou rovinu tvoří samotná argumentační řeč, diskurz. Diskurz již není situací výměny informací, ale výměny argumentů zdůvodňování problematických nároků platnosti.¹⁷ Mezi jednotlivými strukturálními rovinami komunikace panuje podle Habermase vztah záměny. V případě nedorozumění (zpochybnění platnosti výroku) je tak daná překážka porozumění odstraněna záměnou komunikační úrovně, tzn. přejde se od výměny informací k diskurzu. Diskurz se tím stává jakousi ideální řečovou situací, tzn. situací porozumění, kde je vyloučena jakákoliv deformace komunikace.¹⁸ V této situaci mají všichni účastníci diskurzu stejné šance, jsou svobodní, rovnoprávní a hlavně mají dobrou vůli dohodnout se. Jinakost způsobená jakoukoliv odlišností zde není překážkou ani objektem nějaké restrikce. Tato jinakost působí jako ko- rektor toho, co má být, toho, co se má stát obsahem konsenzu. Diskurz svou povahou umožňuje stanovit legitimní rozsah „práv jiného“.

Diskurzivní uznání identity člověka je založeno na zdůvodnění univerzálně platných hodnot jednotlivých kultur. Jejich respektování se jeví jako nutná podmínka individuální svobody a lidské důstojnosti. Jinými slovy, identita nositele práv je zde výsledkem intersubjektivního procesu socializace (komunikace), probíhající v konkrétních životních a kulturně specifických kontextech a společenstvích.

Diskurzivní argumentační řeč jako způsob zdůvodňování normativních předpokladů komunikativního jednání představuje zároveň nový typ racionality. Tento typ racionality je podle Habermase již vždy projevem etické kvality praktického rozumu.¹⁹ Teorie komunikativního jednání je tím dovedena do roviny tzv. diskurzivní etiky.²⁰ Diskurzivní etika je pokusem o racionální zdůvodnění normativních předpokladů morálky na základě komunikace. Univerzálně platným zásadám komunikace je přisouzena etická relevantnost. Komunikativní kompetenci, jak ji pojímá Habermas, je přisouzena povaha morální závaznosti, povinnosti. To, že si chci porozumět a dohodnout se s jinými, je projevem dobré vůle. Habermas nám zde představuje člověka, který jako účastník diskurzu nejedná již jen podle povin-

nosti stanovené autoritou, ale je schopen jednání z povinnosti. Přijímání závaznosti a přebírání morální odpovědnosti jsou přirozené vlastnosti každého účastníka diskurzu. Jejich porozumění je dobrovolným a svobodným procesem přebírání perspektivy druhého, jiného.

Diskurzivně-etická koncepce dává jasnou odpověď na fungování mechanismů garantujících jinakost, být jiným. Nedává ale již tak jasnou odpověď na otázku smyslu (obsahu) porozumění si s druhým. V duchu Aristotelovy etiky bychom mohli říci, že nedává již tak zřetelnou odpověď na to, jak dobře žít spolu s jinými.²¹

Typickým rysem diskurzivně etické procedury je, že jinakost, a tedy i „právo být jiným“, je zde daností, neoddiskutovatelným faktem. (Normativní podmínky naší jinakosti jsou odvozeny z normativních podmínek fungování komunikace a porozumění.) Nečiní se zde rozdíl mezi přirozenou nutností naší jinakosti a jejím normativním určením. Tento rozdíl se postupně stírá, ale až v podmínkách demokratické (komunikativní) společnosti garantující základní práva a povinnosti člověka. V tomto bodě se diskurzivní teorie zpronevřuje vlastní kritické metodě. Jinakost a „právo být jiným“ již nejsou podrobeny kritické rekonstrukci, která by odhalila jejich nutné podmínky jako existenciální potřeby. Diskurzivní etika odvozuje uznání naší jinakosti jenom z potřeby komunikace jako základní potřeby lidské existence.

Potřeby samotné se musí stát předmětem diskurzu. Uznání jinakosti jako existenciální potřeby nás přivádí do roviny rekonstrukce normativní síly potřeb. Takový přístup, kde by jinakost byla tematizovaná jako diskurz potřeb, vytváří realističtější základ pro zdůvodnění konsenzuální racionality jako paradigmaticky nového typu evoluce morálního vědomí odpovědnosti.

Morální hodnota konsenzu jako podmínka svobody, spravedlnosti a lidské emancipace nebude mít smysl, když budou ignorovány minimální podmínky existence diskurzu, tzv. „spodní“ hranice. V úvahách o minimálních, existenciálně- antropologických podmínkách života člověka je funkce „spodní“ hranice připisována právě potřebám. Normativní síla potřeb totiž vždy vede k pozitivní volbě. (Člověk, kterému něco chybí, který něco potřebuje, se snaží tento nedostatek nahradit a obnovit tak cyklus vznikání a uspokojování svých potřeb.) Pozitivní hodnota normativní síly potřeb se projevuje i při tvorbě společenských vztahů. Již starověký filozof Platon ve svém výkladu vzniku polis nás upozorňuje na to, že lidé se nespolečují vlivem strachu o holý život, ale právě proto, že mají potřebu žít dobrým životem.²² Proto Platon nevidí řešení konfliktů potřeb jejich restrikcí, ale jejich „očistou“ od žádostí, a to prostřednictvím výchovy, pěstováním ctností, tzn. starostí o naši duši, poznáváním ideje dobra.

Diskurz potřeb jako existenciálně-morální volba odhaluje ještě jednu důležitou souvislost. A sice, v praktickém uspokojování potřeb se vytváří specifická lidská skutečnost. Potřeby se v této perspektivě stávají „klíčem“ k otevřenosti člověka světu, k jeho porozumění. Jinými slovy, diskurz již „neuzavírá“ člověka do nějakých ideálů či moudrosti (Platon), nebo svobody a spravedlnosti (Kant, Marx), ale vystavuje ho zodpovědné volbě, zodpovědnému konání vůči sobě i jiným.

Diskurz potřeb tím umožňuje konstruovat normativy politické praxe, která by přestala být jen apelem odsuzujícím rasismus, netolerantnost, nesnášenlivost a stala se odpovědnou politikou, vytvářející prostředí pro uplatnění se konsenzuálního

rozhodování o potřebách všech členů společnosti. Zároveň konsenzuální jednota diskurzu potřeb vytváří legitimní perspektivu morálního zdůvodnění uplatnění násilí (sankce) proti porušení „práva být jiným“ a to tak, aby nenastala situace, že zlo „by mělo být potrestáno, ale není a nemůže být potrestáno.“²³

Problém související s uznáním „práva být jiným“ jako základního lidského práva si vyžaduje hlubší systematické zkoumání, které by uvádělo do „nesamozřejmosti“ tradiční pojetí základů lidských práv a existenciálně-antropologických otázek vůbec. V této stati jsme chtěli ukázat na některé možné kroky hledání nových forem vzájemného porozumění lidí.

Poznámky.

1. Viz k tomu publikované informace v tisku, např. Právo 8. února 1997, str. 3.
2. Viz k tomu např. Münkler, H., *Kritická teorie Frankfurtské školy*. In: Ballestrem, K.: Politické myšlení 20.století, Praha 1991, str. 169-187.
3. Teorii komunikativního jednání představuje J. Habermas ve dvojdielné práci *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt 1981.
4. Viz k tomu: Habermas, J., *Was heißt Universalpragmatik?* In: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt 1984, str. 354-5.
5. Tamtéž, str. 177.
6. Viz k tomu např. Arendtová, H., *O násilí*, Praha 1995, str. 44-46.
7. Guilaumin, C., *The specific characteristics of racist ideology*. In: Racism, sexism, power, and ideology, London 1995, str. 37-49.
8. Tamtéž, str. 39-40.
9. Tamtéž, str. 29.
10. Arendtová, H., *O násilí*, Praha 1995, str. 46.
11. Trestní zákon a trestní řád. 6. aktualizované vydání podle právního stavu k 1. 1. 1996. Praha 1996, str. 271.
12. Guilaumin, C., *The specific characteristics of racist ideology*. In: Racism, sexism, power, and ideology. London 1995, str.29.
13. Tamtéž, str. 49-52.
14. Černý, V., *Rasismus, jeho základy a vývoj*. Votobia 1995, str. 81.
15. Tamtéž, str. 79.
16. Forst, R., *Komunitarismus a liberalismus-stadia diskuse*. In: Spor o liberalismus a komunitarismus. Praha 1996, str. 41.
17. Habermas, J., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt 1984, str. 138.
18. Habermas kromě pojmu „ideální řečová situace“ užívá i pojem „beznátlakový diskurz“. Oba pojmy můžeme považovat za synonyma. Viz blíže k tomu Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt 1981, str. 137.
19. Habermas si klade otázku, jaké aspekty racionality jednání souvisí se společenskou racionalizací. Z perspektivy tzv. „metodického vedení života“ jako komplexního typu jednání vyčleňuje tři odlišné aspekty racionality:
 - a) instrumentální racionalitu, která souvisí s jednáním při řešení technických úkolů a konstrukci prostředků řešení (pravidla, předpisy apod.)
 - b) racionalita souvisící se strategickým jednáním jako volbou mezi jednotlivými alternativami jednání.
 - c) normativní racionalita, která je vlastní jednání při řešení morálně praktických úkolů. Tato normativní racionalita souvisí s fungováním komunikace, „komunikativního

rozumu“.

Za sociální jednání považuje jen strategické a komunikativní jednání, které vymezuje jako protiklady. Aktéři komunikativního jednání se neorientují na získání úspěchu, ale porozumění.

20. Habermas zdůvodňuje zásady diskurzivně etického programu ve známé stati: *Diskursethik-Notizen zu einem Begründungsprogramm*. In: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt 1983.
21. Stoupenci diskurzivní etiky si uvědomují slabinu formalismu a snaží se o její překonání. Sám Habermas patří k těm teoretikům, kteří zdůvodňují nutnost změnit tradiční pojetí formalismu v proceduře zdůvodňování norem a sice ve smyslu jeho fungování jako nutné podmínky tvorby obsahu. Forma nejen jako předpoklad existence obsahu, ale i jeho tvorby. Viz k tomu Habermas, J., *Wie ist Legitimität durch Legalität möglich?* In: Faktizität und Geltung. Frankfurt 1992.
22. Platon, *Ústava*, Bratislava 1980, str. 87.
23. Heller, A., *Natural law and the paradox of evil*. In: Dissent, Winter 1994, str. 102.

Summary:

Fighting racism – fighting for the right to be different.

This article analyzes racism as a pathological deficiency of modern civil society on the background of a situation in the Czech Republic where racism occurs both in latent and lately open form. The author understands the struggle with racism as a fight for elementary human right – the right „to be different“, which represents one of the topical issues of contemporary legal and social philosophy.