

# Filosofické základy studia politického pluralismu\*

ONDŘEJ ČÍSAŘ\*\*

**Swift, Adam. 2005. *Politická filozofie: Základní otázky moderní politologie*. Praha: Portál, 190 stran.**

## **Abstract: The Philosophical Foundations of the Study of Political Pluralism**

This review essay discusses the Czech edition of the book *Political Philosophy: A Beginners' Guide for Students and Politicians* by Adam Swift. It does not follow strictly the book's content but, instead, highlights the important arguments and introduces additional ones. The main focus of the essay is the conditions of political and social pluralism and conceptual issues related to them. The essay is organized as follows. The first section concentrates on the different understandings of liberty, as defined by Swift, and underscores some arguments that are either missing or underdeveloped in Swift's account. The second section overviews two distinctive approaches to social justice – egalitarian liberalism and libertarianism. The third section covers the debate over the meaning of equality in current political philosophy. The fourth section presents a critical assessment of the communitarian critique of liberalism and of the liberal reply to it in the form of Rawls's political liberalism. The essay concludes by stressing the need for a minimal consensus on the political principles in a stable society. Such a consensus is vital for the creation of the necessary preconditions for any viable form of social and political pluralism.

*Keywords:* political philosophy, liberty, justice, equality, community, political liberalism, Adam Swift.

## 1. Úvod

Co dokáže soudobá politická filozofie nabídnout praktické politice a empiricky orientovanému politologickému výzkumu? Právě tuto otázku dostala do vlnku Swiftova *Politická filozofie*. Stručná odpověď zní: je schopna vyjasňovat základní pojmy a typy argumentace a rozlišovat mezi nimi. Tím může jak politické praxi, tak empirickému výzkumu poskytovat vodítka v jejich

---

\* Tato recenzní stať byla zpracována v rámci Výzkumného záměru Politické strany a reprezentace zájmů v soudobých evropských demokraciích (MSM 0021622407).

\*\* Autor přednáší na Katedře politologie Fakulty sociálních studií Masarykovy univerzity v Brně. Kontakt: FSS MU, Gorkého 7, 602 00 Brno; e-mail: cisar@fss.muni.cz.

úsilí o uspořádávání politické reality. (I když v obou případech je toto úsilí zjevně vedeno zcela odlišnými motivy a probíhá podle naprosto odlišných kritérií.)

Swiftova kniha je z tohoto hlediska užitečným shrnutím důležitých diskusí v soudobé angloamerické politické filosofii. Není však úvodem, jak hlásá podtitul jejího originálního vydání – *Průvodce začátečníka pro studenty a politiky*. Čtenáři totiž velmi prospěje, pokud o politické filosofii již něco ví. Jinak mu hrozí, že se v obsahově hutném, byť poměrně lehkým stylem napsaném, textu přestane orientovat. Možná právě proto byl podtitul českým vydavatelem změněn na *Základní otázky moderní politologie*.

Swiftovu textu se v nakladatelství Portál dostalo relativně adekvátní péče ze strany překladatele a redaktora. Za každou kapitolou byl seznam další četby k tématu doplněn o dostupné české zdroje (byť v jednom případě byla uvedena i neexistující položka). Škoda jen, že vydání knihy s vročením 2005 není schopno reflektovat fakt, že dva z diskutovaných filosofů již delší dobu nežijí (Rawls, Nozick). Kniha obsahuje několik překladatelských neobratností. Zmínil bych především adjektivum „liberalistický“, které je hojně užíváno namísto správného „liberální“ (ekvivalent anglického „liberal“).

Následující text se již zcela zaměří na obsah Swiftovy knihy a na jím diskutované pojmy svobody, spravedlnosti, rovnosti a společenství. Tato stať se však striktně nedrží Swiftova výkladu, spíše se snaží o jeho doplnění (kde je to nutné) a vypichuje ty důležité argumenty, které v jeho členitěm textu zapadají. Svorníkem následujících stran je otázka podmínek existence politického pluralismu a jejich konceptuálního uchopení.

## 2. Pluralismus a různá pojetí svobody

V roce 1958 přednesl Isaiah Berlin (česky 1997) slavnou přednášku *Dva pojmy svobody*, v níž nezapomenutelně vymezil negativní a pozitivní pojetí svobody. Berlin se touto přednáškou postavil na obranu klasické liberální svobody a proti tehdy ostře vnímanému nebezpečí totalitarismu. Podle Berlina lze za svobodu v pravém slova smyslu považovat jen svobodu od nezasahování do soukromé sféry (tj. negativní svobodu). Pozitivní pojetí svobody (jež se kryje s kolektivním sebeurčením a autonomií politických společenství) v sobě naopak vždy nese utlačující potenciál. Jen negativní pojetí svobody umožňuje rozvinout představu pluralitní společnosti, tj. společnosti, která není řízena jediným všemi sdíleným cílem. Podle Berlina: „Pluralismus s měřítkem „negativní“ svobody, kterou zahrnuje, se mi zdá být pravdivější a humánnější ideál než cíle těch, kdo hledají ve velkých, disciplinovaných a autoritárních strukturách ideál „pozitivní“, vlády sobě samým“, která se týká třídy nebo národů nebo celého lidstva.“ (tamtéž: 98) Pozitivní pojetí svobody tak podle Berlina automaticky potírá podmínky pluralitního soužití. Je tomu skutečně tak?

### 2.1 Svoboda jako politická účast proti svobodě od politiky

Podle Swifta v sobě Berlinova dichotomie obsahuje nejméně tři vzájemně nezávislé rozpory. Různá pojetí svobody lze podle něj znázornit spíše ve třech párových protikladech než v jednoduchém rozporu pozitivní a negativní svobody. Jedním z nich je svoboda jako politická účast versus svoboda od politiky. Svoboda jako politická účast je součástí pozitivního pojetí,

svoboda od politiky se naopak vztahuje ke klasicky liberálnímu negativnímu pojetí. Zatímco klasičtí liberálové vidí svobodného člověka tam, kde do jeho života politika (resp. stát) zasahuje co nejméně, opačně – radikálně demokratický (resp. republikánský) – pohled jej ztotožňuje s aktivním občanem. Z těchto dvou odlišných perspektiv se pak odvíjí rozdílné pohledy na demokratický proces.

V liberálním chápání se hledání podmínek uskutečnění a udržení demokratické vlády kryje s hledáním takového institucionálního a procedurálního uspořádání, které by zajistilo férovou politickou soutěž mezi soupeřícími zájmy ve společnosti (viz např. Shapiro 2002, 2003). Politická participace v tomto pojetí má pouze instrumentální význam – je nástrojem pro řešení společenských a ekonomických problémů, které soukromí aktéři nejsou schopni vyřešit bez vzájemné kooperace. Stát je chápán jako nezainteresovaný rozhodčí a důraz je kladen na neutrální pravidla, v jejichž rámci sledují reprezentanti jednotlivých soukromých zájmů své cíle. V liberálním modelu politická práva „umožňují občanům uplatňovat své soukromé zájmy takovým způsobem, že se tyto zájmy mohou nakonec spojit v otázce hlasování, složení parlamentu a sestavení vlády s jinými soukromými zájmy v jednu politickou vůli, a ovlivnit tak administrativu.“ (Habermas 2002: 81)

Republikáni toto pojetí nepřijímají. Někteří – tzv. aristotelovští republikáni – naopak chápou politickou participaci jako účel sám o sobě. Aristotelovská tradice se tak snaží probudit svobodu starých, jak ji v 19. století označil Benjamin Constant (1988), tj. svobodu starověkých městských států, která spočívala v aktivní participaci občanů na veřejném životě. Athéňané byli svobodní, protože si sami vládli, ne proto, že by byli nadáni osobními svobodami. Podle tohoto vymezení pak svoboda lidí moderních (tj. liberální svoboda) spočívá právě v tom, že mohou sledovat své vlastní cíle a osobní zájmy, které nevyžadují jejich aktivní účast na politické moci, ale svobodu od jejich zásahů.

Právě toto rozlišení inkorporoval Berlin do své dichotomie negativní a pozitivní svobody. Zatímco negativní svoboda je podle něj svobodou občana liberální společnosti, která každému jedinci zajišťuje dostatečný prostor pro jeho autonomní rozhodování (prostor, který je ohraničen jen svobodou druhých lidí), pozitivní svoboda se týká výkonu politické moci. Zatímco liberální pojetí je založeno na individuální autonomii (člověk je svobodný tehdy, když je mu poskytnut prostor osobní svobody), pozitivní pojetí stojí na koncepci veřejné autonomie (člověk je svobodný tehdy, když se podřizuje těm zákonům, které sám sobě ukládá).

Původcem tohoto pojetí veřejné autonomie je J. J. Rousseau (česky 2002), jehož tak považujeme za moderního otce všech radikálních demokratů, kteří proti liberální svobodě od politiky staví důraz na svobodu jako politickou účast. Nejsou to nestranná pravidla, která stanovují mantinely otevřené politické soutěži, ale tvorba společné vůle v rámci deliberace politického celku, která dává demokracii její skutečný obsah. Právě v tomto smyslu bývá republikánský argument ztotožňován s rousseauovskou radikálně-demokratickou tradicí (viz Habermas 2002). Jak Swift upozorňuje, nejedná se o jedinou verzi republikanismu (viz také Viroli 2002, Císař 2003).

Je však možné zalitovat, že se Swift nevěnuje současným pokusům o překonání kontrastu mezi liberálním a radikálně-demokratickým chápáním svobody, které nabízí např. teorie J. Habermase (Habermas 1996, 2001, 2002). Habermas ve své koncepci demokratického liberalismu inovativním způsobem spojuje liberální důraz na nestranná pravidla s radikálně-demokratickým zdůrazněním občanské deliberace. Ta však již nemá být realizována v celku

občanského tělesa, ale v decentralizovaných strukturách občanské společnosti. Habermasova teorie deliberativní demokracie tak předpokládá rozšíření a pluralizaci platform politiké deliberace a otevření prostoru veřejné diskusi. Tím by se vytvořily podmínky pro to, aby mohli účastníci politického procesu transformovat své preference, a aby tak mohla (v diskusi) převážit řešení politicky zdádnější než ta, která je schopna generovat na soutěži založená volební demokracie (pro kritiku tohoto pojetí viz Shapiro 2002). Toto Swiftovo opomenutí na jedné straně symptomaticky dokládá jeho omezené zaměření na angloamerickou (tj. analytickou) politickou filosofii (které ignoruje vhledy dokonce i těch kontinentálních autorů, kteří výrazně promluvili do angloamerické diskuse), na straně druhé však logicky vyplývá z toho, že se demokracii ve své publikaci primárně nevěnuje.

## 2.2 Účinná svoboda proti formální svobodě

Swift dále hovoří o kontrastu účinné a formální svobody. Formální pojetí svobody odpovídá klasicky liberálnímu zajištění formálních práv nezasahování, zatímco účinnou svobodou se rozumí schopnost jednotlivců formálních práv skutečně užívat. Formální svobodou se zaklíná pravice, když kritizuje redistribuci, účinná svoboda naopak redistribuci ospravedlňuje. Účinná svoboda tak spadá do pozitivního pojetí, formální naopak do pojetí negativního. Swift se snaží ukázat, že odhodlanost levice hájit účinnou svobodu nemusí, jak naznačoval Berlin, nutně ústít do totalitarismu. Tento zjednodušující závěr plyne z toho, že Berlin na pólu pozitivní svobody ztotožňuje účinnou svobodu s pojetím svobody jako autonomie. Tím se dostáváme ke třetímu a poslednímu kontrastu.

## 2.3 Svoboda jako autonomie proti svobodě nezasahování

Je jím svoboda jako autonomie versus svoboda jako to, že děláme, co chceme. Svoboda jako autonomie spadá do pozitivního pojetí, její opak do pojetí negativního. Berlin a ostatní klasičtí liberálové ztotožňují svobodu se soukromým prostorem, v němž si jedinec smí dělat, co se mu zlíbí, pokud to neomezuje soukromý prostor ostatních. Podle opačného pojetí je jedinec svobodný tehdy, pokud jedná autonomním způsobem. Podle Immanuela Kanta, kterého považujeme za původce tohoto pojetí, to znamená, že člověk jedná podle univerzálního zákona rozumu.

Kant chápe člověka jako dvoudomou bytost, která je na jedné straně určována svými smysly a zákony nutnosti, ale na straně druhé je bytostí, která patří do světa intelektuálního, tj. bytostí nadanou schopností používat svůj rozum a jednat podle jeho zákonů i proti bezprostředním smyslovým podnětům. Zatímco v prvním smyslu (jako bytost určovaná svými smysly) nemůže být člověk svobodný, ve druhém smyslu dosahuje (díky nezávislosti na příčinách smyslového světa) svobody. Zatímco v prvním světě je jedinec podřízen smyslovým podnětům, ve světě druhém je podřízen obecnému pravidlu rozumu. Lidské bytosti tak přísluší „dvě stanoviska, z nichž může sebe samu posuzovat a poznávat zákony použití svých sil a v důsledku toho zákony veškerého svého jednání: *za prvé*, pokud náleží k smyslovému světu, tedy pod zákony přírodní (heteronomie), a *za druhé*, pokud náleží k inteligibilnímu světu, pod zákony, které tím, že jsou nezávislé na přírodě, nejsou empirické, nýbrž jsou založeny výhradně na rozumu.“ (česky Kant 1990: 114)

Pokud člověk jedná podle vnějších impulsů smyslového světa, jeho vůle není určována sama sebou (není autonomní), ale je určována vnějším objektem a takto je heteronomní. Člověk jedná podle nějakého vnějšího cíle či vnějšího účelu (jedná se o instrumentální jednání). Pokud se však jeho vůle řídí sama sebou a ne nějakým vnějším účelem, je autonomní. Vůle nechce nic vnějšího, ale vztahuje se sama k sobě a určuje ji obecný a formální zákon rozumu. V tomto případě člověk jako racionální bytost jedná podle obecně platného univerzálního zákona a jeho vůle je autonomní, neboť jedná ne pod vládou smyslových podnětů, ale na základě požadavků rozumu, které jsou univerzálně platné pro všechny racionální bytosti. Člověk se tedy nepodrobuje bezprostředním pohnutkám a nahodilým vášním, ale podřizuje se požadavkům svého racionálního já. Jak upozorňuje Berlin, toto pojetí se stává svobodě nebezpečným tehdy, když někdo jiný (Berlin má na mysli stát) začne určovat namísto nás, co odpovídá požadavkům našich racionálních já. Jinými slovy řečeno, totalitní hrozba propuká tam, kde stát ví lépe než my, co je pro nás jako jednotlivce dobré.

## 2.4 Etická neutralita a liberální pluralismus

Proti Berlinově studenoválečnické dichotomii, která za posilování individuální autonomie vždy vidí strašáka totalitní vlády, Swift staví současnější pohled. Pokud posílíme autonomii občanů tím, že jim poskytneme možnost získat adekvátní informace a rozvinout schopnost užívat vlastní rozum, nenastupujeme nutně do vlaku, jehož konečnou stanicí je orwellovská Oceánie. Dostupné vzdělání prostě jen umožňuje, aby jednotlivci mohli své rozhodování opřít o relevantní informace a nebýt ovládnáni iracionálními předsudky a nereflektovanými touhami. Takovéto pojetí autonomie bezpečně obchází Kantův transcendentální subjekt a je víceméně bezrozporné.

I kdybychom však chtěli autonomii chápat v silnějším smyslu, jako schopnost řídit sebe sama racionálním způsobem, neplynulo by z toho nutně, že by musel existovat jen jeden jediný racionální (tj. správný) způsob, jak bychom měli žít. Berlin se obával toho, že pokud připustíme existenci racionálního já, dáváme tím do rukou státu zbraně k tomu, aby nás nutil ke sledování jediného „racionálního“ životního způsobu. Racionální se v tomto případě kryje s „jediným správným“. Swift však zdůrazňuje, že v současné pluralitní společnosti uznáním rozumnosti ještě neříkáme, že existuje jen jeden jediný racionální způsob, jak žít. Právě naopak – pluralitní liberální režim poskytuje jednotlivcům příležitosti k tomu, aby na základě dostatečných informací rozhodovali sami pro sebe, co považují za racionální. Swift vlastně shrnuje argumenty současných rovnostářských liberálů, kteří věří, že by stát měl jednotlivcům poskytovat adekvátní možnosti pro to, aby mohli sledovat své vlastní cíle. Poskytování příležitostí se tak snoubí s rezignací státu na sledování jediného všem společného cíle. To je skutečný význam etické neutrality liberálního státu (viz např. Rawls 2001).

## 3. Teorie spravedlnosti

Dříve než Swift ve druhé kapitole diskutuje různá pojetí pojmu svoboda, věnuje úvodní kapitole své učebnice dominantnímu tématu angloamerické politické filosofie posledních desetiletí – pojmu sociální spravedlnosti. V rámci této kapitoly nabízí základní přehled východisek teorie

spravedlnosti Johna Rawlse, který na počátku 70. let 20. století narýsoval obrysy současného uvažování o tomto tématu (Rawls 1971), a podává expozici teorií jeho libertariánských kritiků.

### 3.1 Rovnostářský liberalismus

Byla to právě Rawlsova teorie, která se stala manifestem rovnostářského liberalismu a do politické filosofie přinesla myšlenku etické neutrality státu společně s ospravedlněním přerozdělování ve prospěch znevýhodněných skupin populace (tj. princip diference). Jak Swift zdůrazňuje v kapitole třetí, která je věnována pojmu rovnosti, Rawlsova teorie není striktně rovnostářská, neboť jí nejde o nastolení rovné distribuce statků. Naopak specifikuje podmínky, které ospravedlňují nerovnou distribuci. Tyto podmínky naplňuje redistribuce, jejímž cílem je zajistit každému jedinci férový podíl na společenských zdrojích. Podle Rawlsovy teorie musí být každému poskytnuty alespoň minimální prostředky k tomu, aby mohl efektivně využívat liberálních svobod. Individuální autonomie tak stojí v centru Rawlsovy teorie.

V Rawlově liberální teorii nesmějí být svobody obětovány veřejnému blahu. Toho Rawls dosahuje zavedením pravidel priority mezi principy spravedlnosti. Principy spravedlnosti (v pozdějším – upraveném – znění, které Swift neuvádí) vypadají takto:

- „a) Každá osoba má rovné právo na plně adekvátní rozvrh rovných základních svobod, který je slučitelný s obdobným rozvrhem svobod pro všechny.
- b) Společenské a ekonomické nerovnosti musejí splňovat dvě podmínky. Za první, musejí být spojeny s úřady a pozicemi přístupnými všem za podmínek férové rovnosti příležitostí; a za druhé, musejí sloužit k co největšímu prospěchu nejméně znevýhodněných členů společnosti.“ (Rawls 1997: 166, Rawls 2001: 42)

Podle Rawlse platí, že princip rovných svobod (a) má přednost před principem férové rovnosti příležitostí (první část b) a ten má přednost před principem rovných zdrojů (tj. principem diference – druhá část b). Takto vymezuje Rawls svou teorii vůči utilitarismu, který podle něj nebere ohled na to, že se společnost skládá z jednotlivců a skupin jednotlivců a kalkuluje blaho pro společnost jako celek. Proto může štěstí určité skupiny obětovat na oltář celkové sumy společenského blaha.

Rawlsova teorie zároveň oponuje konvenčnímu náhledu na otázku sociální spravedlnosti – spravedlnosti jako zásluze. Tento pohled tvrdí, že nerovné podíly jsou zasloužené tehdy, jestliže existuje otevřená soutěž o pozice (tj. pokud jejich rozdělení není determinováno nezaslouženými – morálně arbitrárními – vlivy, ale jen osobními volbami). Rawls sice chápe přitažlivost tohoto pohledu, ale zároveň si všímá vlivu nerovností v přirozených talentech. I zde by měla platit stejná logika: distribuční podíly by neměly být ovlivněny faktory z morálního hlediska arbitrárními. Rozdíly v přirozeném nadání jedinců však odstranitelné nejsou. Přesto to neznamená, že by Rawls podpořil konvenční pojetí. Naopak – jak vyplývá z výše uvedených principů spravedlnosti, Rawlsovi jde o zajištění toho, aby sociální i přirozené nerovnosti přinášely prospěch těm nejméně znevýhodněným: „Nikdo si nezaslouží mít prospěch ze svého přirozeného talentu, ale není neférové umožnit takový prospěch, pokud pracuje ve prospěch těch, kteří měli v „přirozené loterii“ méně štěstí. To je přesně to, co říká princip diference.“ (Kymlicka 2002: 59)

Zde se Swift dotýká schopnosti Rawlsovy teorie dostat svým vlastním cílům. Jak již bylo řečeno, ve spravedlivě uspořádané společnosti by výsledná distribuce statků neměla odrážet

vliv rozdílné genetické výbavy a sociálního prostředí jednotlivých občanů, ale jen jejich voleb. Morálně arbitrární fakta by neměla determinovat místo, které zaujmeme na společenském žebříčku. Toto místo by mělo odrážet jen naše volby, za něž jsme odpovědní. Rawls tak směřuje k ideálu distribuce, která bude nezávislá na okolnostech našeho života (nad nimiž nemáme kontrolu), ale bude citlivá k našim ambicím. Jak však upozorňují jeho kritici, tohoto cíle jeho princip diference nedosahuje, neboť neodlišuje nerovnosti vyplývající z voleb jednotlivců od těch, které jsou výsledkem působení morálně arbitrárních fakt (tamtéž: 60, 70–75). Naopak – požaduje kompenzaci všech nerovností. Dodejme, že takového cíle nemůže plně dosáhnout žádný princip. K Rawlsovu ideálu se tak institucionální uspořádání konkrétní společnosti může jen přiblížit.

### 3.2 Libertarianismus

Swift se dále věnuje kritikám rovnostářské pozice v dílech libertariánů F. A. Hayeka a R. Nozicka. Podle Hayeka je samotná myšlenka sociální spravedlnosti „fátou morgánou“ (Hayek 1991). Spravedlnost je aspektem individuálního jednání a nelze o ní hovořit ve vztahu ke společenskému celku. Distribuce statků ve společnosti vzchází ze svobodné tržní směny, a proto o ní nelze uvažovat v kategoriích spravedlnosti. Pokud se stát rozhodne pro redistribuci, narušuje spontánní tržní výměnu, nutí některé jedince, aby dělali, co nechtějí, a navíc snižuje celkovou efektivitu ekonomické aktivity. Státní zásahy do tržního mechanismu nemohou být úspěšné, protože žádný stát nemůže nikdy získat všechny potřebné informace a znalosti k tomu, aby připravil adekvátní intervenční politiku.

Znalosti a informace patří jednotlivcům a z toho plyne, že žádný z nich (ani žádná instituce) nemůže nikdy získat celkovou sumu znalostí rozptýlené ve společnosti. Jen individuální (negativní) svoboda poskytuje podmínky k tomu, aby tato znalost mohla být inovativním způsobem využita. Společenský pokrok proto závisí na podmínce individuální svobody: „svobodná společnost může využít mnohem více znalosti, než by mohla obsáhnout mysl i toho nejmoudřejšího vládce.“ (Hayek 1990: 31) Hayekova kritika státních intervencí (a redistribuce ve prospěch sociální spravedlnosti) tak vyrůstá z přesvědčení o unikátní hodnotě individuální svobody pro společenský pokrok a zároveň z přesvědčení o omezení individuálního lidského rozumu, které jej (skrže Humeův skepticismus) napojuje na filozofický konzervatismus Burka a Oakeshotta (česky Burke 1997, Oakeshott 1968).

Zatímco Hayek reprezentuje „pragmatický“ libertarianismus vyrůstající z obecné skepse ke státnímu intervencionismu a jeho důsledkům, podle lockovské perspektivy R. Nozicka (1974) redistribuce porušuje základní lidské právo, které spočívá ve vlastnictví sebe samého (pro odlišení dvou proudů libertarianismu viz Lamont 2004: 228–230). Pokud máme právo na sebe sama, máme také právo na všechny výsledky naší práce a každá redistribuce je proto jen nelegitimní nucenou prací. Podle principů Nozickovy teorie oprávnění neexistuje žádný způsob, jak by mohla být ospravedlněna kompenzace sociálních či přirozených nerovností. Nikoli redistributivní schéma (Rawls), ale neregulovaná tržní směna (za podmínky existence minimálního státu) pro Nozicka představuje ideál spravedlnosti, který respektuje lidská práva (pro kritickou diskusi viz např. Barša 1996).

#### 4. Rovnost vrací úder

Název této sekce kopíruje původní název jedné ze sekcí Swiftovy knihy, která byla (neznámo proč) do češtiny přeložena jako „Obrana rovnosti“. Jak název napovídá, v této sekci, stejně jako v kapitole, jejíž je součástí, se Swift věnuje pojmu rovnosti. Podobně jako svoboda či spravedlnost i rovnost představuje v rámci současných (nejen teoretických) debat vysoce kontroverzní téma (a to dokonce více než předchozí dvě).

V souladu s východisky současného liberalismu Swift zdůrazňuje, že cílem rovnostářské politiky není nikdy zcela vyrovnat distribuci statků ve společnosti. Jak jsme viděli v případě Rawlse (3.1), současný liberálně rovnostářský postoj směřuje k takovému institucionálnímu uspořádání, které neutralizuje distribuční dopady náhody a štěstí. Libertariánský ideál (3.2) – ničím neregulovaná tržní výměna – by byla tím nejspravedlivějším schématem tehdy, kdyby se lidé lišili jen ve svých preferencích. Ve skutečnosti se však liší jak ve svých přirozených talentech, tak ve svých sociálních kompetencích (které však obdrželi, resp. neobdrželi díky náhodě a štěstí), a proto je podle rovnostářů nutné, aby byla tržní ekonomika doplněna určitým redistribučním rámcem (srov. Dworkin 1985: 207). Jak Swift upozorňuje, toto přesvědčení nevyplývá z nějaké iracionální touhy, aby „měli všichni stejně“. To by byla jen karikatura rovnostářského postoje.

Základním východiskem současného liberalismu je přesvědčení o morální rovnosti všech jednotlivců. Pokud jsou si jedinci morálně rovni, je nutné, aby se stát ke každému z nich vztahoval rovným způsobem. Aby toho však mohl dosáhnout, musí stanovit pravidla, která se promítnou také do distribuce statků. Liberální stát se snaží zajistit, aby byl každý jeho občan zbaven břemene extrémní chudoby, které by mu zabraňovalo participovat ve společenské kooperaci. Jen tak může být splněna podmínka nediskriminace. Jak jsme již řekli, redistribuce částečně eliminuje vliv morálně nahodilých fakt. Například z veřejných prostředků podporovaný otevřený přístup ke vzdělání (nemusí se krýt s bezplatným školstvím) umožňuje i těm, kteří pocházejí z méně zámožných rodin, aby mohli dosáhnout na vyšší příčky sociální stratifikace. Otevřený vzdělávací systém tak činí osudy jednotlivců závislými na jejich volbách spíše než na jejich „schopnosti“ narodit se do správné rodiny.

Zde se Swift dostává k rovnosti příležitostí. (Český překlad knihy, který jinak nevykazuje výrazná terminologická pochybení, zde volí singulár, tj. rovnost příležitosti, což však vzhledem k v češtině užívanému plurálu působí poněkud neohrabaně.) Swift podrobně analyzuje tři pojetí rovnosti příležitostí – „pravcově liberální“ (minimální), „levicově liberální“ (konvenční) a „socialistické“ (radikální) – a sleduje jejich vzájemné vztahy. Poukazuje na distribuční důsledky jednotlivých pojetí a na jejich vztah k rovné distribuci statků ve společnosti. Znovu upozorňuje na to, že konvenční rovnostářský postoj neusiluje o zavedení rovnosti, ale jen o to, aby byla pravidla na společenském hřišti rovnějšími. Jinými slovy řečeno, abychom o společenský úspěch a uznání hráli za férových podmínek.

Na následujících stranách Swift diskutuje sociální a psychologické dopady ekonomických nerovností a kriticky hodnotí některé argumenty, které se tváří jako rovnostářské, ačkoli ve skutečnosti nejsou. Obhajují na první pohled rovnostářské politiky argumenty, které s rovností nemají nic společného. Swift se totiž nejen zde, ale v celém textu snaží úzkostlivě odlišovat různé typy argumentace, byť podporující stejnou politiku. Jak říká, zatímco pro politiku může být někdy výhodné zmást dohromady nejrůznější způsoby ospravedlnění „bez ladu a skladu“,

úkolem politického filosofa je rozlišovat a vyjasňovat. Tato jeho snaha je celkově přínosná, na některých místech však tříští text do málo spojených fragmentů, které znesnadňují četbu i orientaci v textu. Nikde jinde není tento problém zřetelnější než v kapitole o rovnosti, které by slušelo určité zpřehlednění a možná zkrácení, které by dalo vyniknout podstatným věcem na úkor detailů. Zatímco ve zbytku knihy se to Swiftovi víceméně daří, kapitola o rovnosti trpí značnou chaotičností.

## 5. Komunitarismus proti liberalismu

Poslední kapitolu knihy věnuje Swift zevrubné analýze debaty, která probíhala v angloamerické politické filosofii během desetiletí, která následovala po publikaci Rawlsovy *Teorie spravedlnosti* (Rawls 1971). Liberalismus Rawlse a dalších rovnostářských liberálů (např. R. Dworkina) v ní byl podroben útoku ze strany heterogenní skupiny myslitelů, které zjednodušeně označujeme jako komunitaristy (k jejich definici viz např. Barša 1995, Forst 1996). Jak jsme viděli, liberalismus klade důraz na etickou neutralitu státu jako základní podmínku toho, že individuální práva jednotlivců nejsou pošlapávána, ale je jim poskytován rovný ohled. Eticky neutrální pravidla nikomu neříkají, jaký život by měl žít, ale poskytují obecnou kostru základních principů, v jejímž rámci je každému umožněno, aby sledoval vlastní cíle. Eticky neutrální stát je tak podle liberálů schopen dostát základnímu liberálnímu požadavku, kterým je rovný ohled k individuálním životním projektům. Kdyby totiž politické společenství bylo založeno na nějaké konkrétní představě o tom, jaký život stojí za to žít, a protežovalo by tuto představu ve veřejném životě, diskriminovalo by ty jedince, kteří by se s takto propagovanou koncepcí neztotožňovali. Podle liberálů pouze eticky neutrální rámec (resp. založený na „slabé koncepci dobra“ – viz níže) spravedlivých pravidel zajišťuje relativně nekonfliktní soužití v moderní pluralitní společnosti.

Komunitaristé (jen pro ilustraci srov. např. Sandel 1995, 1996, McIntyre 1997, Taylor 1997, 2001, Walzer 1994) liberální pojetí nepřijímají a tvrdí, že není možné založit žádnou politickou komunitu na takové vyprázdněné koncepci. Právě naopak. Základní pravidla uspořádání společnosti vždy předpokládají určitou koncepci dobrého života, která dané společenství charakterizuje. Komunitaristé proto proti liberální neutralitě a individualismu staví důraz na společné hodnoty sdílené všemi členy společnosti a namísto liberálních svobod zdůrazňují sociální zapuštěnost člověka v životě konkrétní společnosti.

Swift pak valnou část poslední kapitoly knihy věnuje vysvětlení – slovy Ch. Taylora (1997) – nedorozumění v debatě mezi liberály a komunitaristy. Konkrétně to znamená, že se snaží vyvrátit sedm komunitaristických námitek vůči liberalismu. Podle komunitaristického přesvědčení liberálové: (1) předpokládají, že lidé jsou sobečtí a egoističtí, (2) obhajují minimální stát, (3) na úkor povinností zdůrazňují práva, (4) jsou hodnotovými relativisty, (5) popírají sociální charakter individuální identity, (6) atomizují společnost a (7) mylně věří v neutralitu státu.

Swift dokládá, že normativní individualismus liberalismu nutně neimplikuje egoismus či představu atomizované společnosti (tím méně hodnotový relativismus). V liberální doktríně není nic, co by automaticky vedlo k desintegraci společnosti či pohrdání sdílenými hodnotami. Právě naopak, stabilní liberální společnost musí stát na *konsensu o společných pravidlech*

*soužití*. Důležité je však to, že tato pravidla nesmí vyrůstat z nějaké partikulární doktríny o tom, jak by všichni občané měli žít. V tomto smyslu je liberální představa spravedlivého politického uspořádání založena na jakési „slabé koncepci dobra“, která umožňuje důstojnou existenci i těm, kteří nevyznávají liberální ideál autonomního jedince.

To je jádrem Rawlsovy pozdní koncepce politického liberalismu (Rawls 1993; základní argument v češtině viz Rawls 1995, 2003), kterou formuloval právě na pozadí komunitaristické kritiky své první knihy. Politický liberalismus se týká jen uspořádání politických institucí. Nezasahuje tak do jiných aspektů života společnosti a skupin, které ji tvoří. V tomto smyslu má být politický liberalismus schopen pojmut také nároky např. náboženských skupin, které liberální ideál uspořádání společnosti nevyznávají. V současné společnosti, v níž se sváří nekonečné množství koncepcí dobrého života, je podle Rawlse politický liberalismus jedinou metodou, která zároveň zajistí nutný stupeň společenské integrace (konsensus o základních pravidlech) i toleranci neliberálních životních stylů. Ti, kteří se neoddávají liberálnímu ideálu autonomního jedince, k tomu nebudou nuceni, stačí jen, když se s ostatními shodnou na základní osnově politického života.

Rawls tak věřil, že se mu podařilo skloubit úctu k jednotlivci i skupinovým odlišnostem. Podle něj totiž jen individuální práva mohou zajistit, aby byla malá skupina chráněna před netolerancí ze strany širší společnosti. Ve společnosti charakterizované „rozumným pluralismem“ jsou individuální svobody jedinou možností, jak může skupina bránit svůj minoritní životní styl (např. náboženství). Pokud by tomu tak bývalo bylo, Rawls by byl býval našel lék na palčivý problém dneška – integraci neevropských přistěhovaleckých komunit v evropských zemích.

Podle kritiků však politický liberalismus ničeho takového nedosáhl. Mezi liberální vírou v individuální práva a skupinovou autonomií existuje nepřekonatelný rozpor. Podle Rawlse neliberální komunitaristická skupina může liberální svobody přijmout, protože jí to nijak neublíží. Nijak to nezasáhne její životní způsob, bude se to týkat jen politických otázek. Avšak mezi autonomním rozhodováním jednotlivců a právem skupiny na sebeurčení může existovat hluboký nesoulad. I když liberální stát nebude individuální autonomii vyžadovat, postačuje, že jí umožňuje (Kymlicka 2002: 239–40). Již to je v rozporu s kolektivními cíli komunity, která se jako celek nehodlá otevřít vnějším vlivům, neboť by to jejím jednotlivým členům umožnilo, aby z ní vystoupili.

## 6. Namísto závěru: pluralismus a politická integrace

Jak zdůrazňuje W. Kymlicka (2002: 228–44), i Rawlsova pozdní koncepce stojí na liberálním předpokladu priority individuálních svobod před právem komunity a žádný komunitaristický nárok (který tuto přednost obrací) není z jeho hlediska obhajitelný. Ani politický liberalismus tak komunitaristickým skupinám nic nenabízí – neumožňuje podříditi individuální práva požadavkům skupiny – jen upravuje způsob argumentace pro liberální principy. Ve skutečnosti tak Rawls stabilitu své koncepce spravedlnosti podmiňuje přistoupením všech rozumných doktrín na „liberální minimum“. To z jeho (liberálního) hlediska nepředstavuje zásadní problém, je to však v potenciálním konfliktu s nároky komunitaristických skupin. Není proto jasné, v čem vlastně se jeho verze liberalismu liší od svého doktrinálního protějšku (liberalismu jako vše-

zahrnující doktríny): „Jsou to svobody samotné, kterých se komunitaristické skupiny obávají a které nemají rády. A politický liberalismus je těmto svobodám oddán stejně jako komprehenzivní liberalismus.“ (tamtéž: 239)

Na druhé straně však tak Rawls srozumitelně vyjadřuje stanovisko liberálního pluralismu, který skupinový ohled odvozuje z respektu k individuálním právům a na nich založené politické integraci. Smysluplný politický a společenský pluralismus je podle něj představitelný jen v rámci relativně stabilního a sdíleného politického rámce poskytovaného institucemi liberálního státu. Podobnou perspektivu nabízí např. i výše zmíněný J. Habermas, který v diskusi o politice uznání (resp. multikulturalismu) odlišuje etickou integraci „skupin a subkultur s vlastní kolektivní identitou“ od politické integrace, „která rovnoměrně zahrnuje všechny občany státu. Integraci občanů státu zajišťuje loajalita vůči společné politické kultuře.“ (Habermas 2001: 148) Tento argument tak oba teoretiky sblížuje – přitakání pluralismu podmiňuje existencí všemi sdíleného konsensu (i když v pohledu na jeho charakter se liší – viz Rawls 1993, Habermas 1998) o základních politických institucích. Bez něj lze namísto pluralismu očekávat jen fragmentaci a sociální desintegraci.

## Literatura:

- Barša, Pavel. 1995. „Individualismus a komunitarismus. Americké diskuse o liberalismu a hodnotě společenství.“ *Politologický časopis* 2, č. 3, 192–206.
- Barša, Pavel. 1996. „O libertarianismu Roberta Nozicka.“ *Filosofický časopis* 44, č. 6, 990–1002.
- Berlin, Isaiah. 1997. „Dva pojmy svobody.“ In: *Současná politická filosofie*. Ed. János Kis. Praha: Oikymen, 47–99.
- Burke, Edmund. 1997. *Úvahy o revoluci ve Francii*. Brno: CDK.
- Císař, Ondřej. 2003. „Občanský republikanismus a deliberativní demokracie.“ In: *Demokracie. Teorie, modely, osobnosti, podmínky nepřátelů a perspektivy demokracie*. Eds. Vít Hloušek, Lubomír Kopeček. Brno: MPÚ, 84–108.
- Constant, Benjamin. 1988. „The Liberty of the Ancients Compared with That of the Moderns.“ In: *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 309–28.
- Dworkin, Ronald. 1985. „Liberalism.“ In: *A Matter of Principle*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 181–204.
- Forst, Rainer. 1996. „Komunitarismus a liberalismus – stadia diskuse.“ In: *Spor o liberalismus a komunitarismus*. Ed. Josef Velek. Praha: Filosofie, 39–84.
- Habermas, Jürgen. 1996. *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Habermas, Jürgen. 1998. „„Reasonable“ versus „True“, or the Morality of Worldviews.“ In: *The Inclusion of the Other. Studies in Political Theory*. Eds. Ciaran Cronin, Pablo De Greiff. Cambridge, Oxford: Polity Press, Blackwell Publishers Ltd., 75–101.
- Habermas, Jürgen. 2001. „Boje o uznání v demokratickém právním státě.“ In: *Multi-kulturalismus. Zkoumání politiky uznání*. Ed. Amy Gutmannová. Praha: Filosofie, 123–62.
- Habermas, Jürgen. 2002. „Tři normativní modely demokracie.“ In: *Teorie demokracie dnes*. Praha: Filosofie, 79–95.
- Hayek, Friedrich August. 1990. *The Constitution of Liberty*. London: Routledge.
- Hayek, Friedrich August. 1991. *Právo, zákonodárství a svoboda*. Praha: Academia.
- Kant, Immanuel. 1990. *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda.
- Kymlicka, Will. 2002. *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. 2nd edition. Oxford, New York: Oxford University Press.

- Lamont, Julian. 2004. „Distributive Justice.“ In: *Handbook of Political Theory*. Eds. Gerald F. Gaus, Chandran Kukathas. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage, 223–38.
- MacIntyre, Alasdair. 1997. „Je patriotismus ctností?“ In: *Současná politická filosofie*. Ed. János Kis. Praha: Oikoymenh, 447–64.
- Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basil Books Inc.
- Oakeshott, Michael. 1962. *Rationalism in Politics and Other Essays*. London: Methuen and Co.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, John. 1995. „Spravedlnost jakožto „fairness“: politická, nikoliv metafyzická.“ *Reflexe* č. 14, 71–100.
- Rawls, John. 1997. „Základní svobody a jejich prioritá.“ In: *Současná politická filosofie*. Ed. János Kis. Praha: Oikoymenh, 165–203.
- Rawls, John. 2001. *Justice as Fairness. A Restatement*. Cambridge, London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, John. 2003. „Oblast politična a překrývající konsensus.“ *Reflexe* č. 24, 41–67.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2002. *O společenské smlouvě neboli o zásadách státního práva*. Dobrá Voda: Aleš Čeněk.
- Sandel, Michael. 1995. „Procedurální republika a nezakotvené jáství.“ *Filosofický časopis* 43, č. 2, 249–65.
- Sandel, Michael. 1996. *Democracy's Discontent. America in Search of Public Philosophy*. Cambridge, London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Shapiro, Ian. 2002. „Teorie demokracie: současný stav.“ In: *Teorie demokracie dnes*. Praha: Filosofia, 23–78.
- Shapiro, Ian. 2003. *Morální základy politiky*. Praha: Karolinum.
- Taylor, Charles. 1997. „Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy.“ In: *Současná politická filosofie*. Ed. János Kis. Praha: Oikoymenh, 465–94.
- Taylor, Charles. 2001. *Etika authenticity*. Praha: Filosofia.
- Viroli, Maurizio. 2002. *Republicanism*. New York: Hill and Wang.
- Walzer, Michael. 1994. *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.