

## TŘI LIBERALISMY V SOUČASNÉ ANGLOAMERICKÉ FILOSOFII

Pavel Barša

70. léta byla v angloamerické politické filosofii charakterizována náporem kantovských liberálů (J. Rawls, R. Dworkin, R. Nozick), kteří odmítli utilitaristické zdůvodnění liberálního politického řádu a navrhli alternativní přístup opírající se o prioritu práva před dobrem. V 80. letech se pak tento proud dostal do defenzívy před útokem komunitaristů a těžiště se přesunulo od rodinné liberální hádky k obraně liberalismu před kritikou z neliberálních pozic. 90. léta jsou prozatím ve znamení sporu různých strategií liberální sebeobrany, které se rozvinuly v dialogu s komunitaristy.

V zásadě můžeme rozlišit tři hlavní modely popisu a zdůvodnění liberálního politického řádu: liberalismus neutralistický, etický a realistický.<sup>1</sup> Tyto postoje byly vysloveny ve sporu a jejich identita je tedy dána vzájemným kontrastem. Jejich stručná charakteristika, o níž mi v tomto příspěvku jde, se proto neobejde bez jistého postupu v kruhu. Pokusím se také naznačit, proč považuji realistický liberalismus za nejvhodnější, jak vzhledem k sociálním podmínkám života v současném světě, tak vzhledem k epistemologickým a ontologickým důsledkům kritiky osvícenského rozumu.

V pozadí mého tématu stojí otázka, zda je myslitelná taková forma liberalismu, jež by se zbavila racionalisticko-univerzalistických předpokladů, s nimiž byl spjat historický liberalismus. Tyto předpoklady určovaly meze plurality, kterou hájili liberálové. Lidský rozum byl základem, z něhož vycházela veřejně nastolená pravidla, jež měli všichni respektovat při sledování svých rozmanitých cílů a zájmů. Mnohost tak byla vytěsňena do soukromí. Její podmínkou byla obecná shoda o jednotném rámci spravedlnosti, v němž se měla pohybovat.

Kritika univerzalizmu, o něž se klasický liberalismus opíral, dospěla až k intuici naprosté kontingence bytí, jíž nacházíme poprvé zřetelně vyjádřenou v díle Nietzscheho a posléze u jeho velkých pokračovatelů

<sup>1</sup> Srv. P. Neal, *Vulgar liberalism*, *Political Theory*, sv. 21, č. 4, listopad 1993, str. 623-642. Neal odlišuje: „(1) the modus vivendi model, (2) the neutrality model, and (3) the ideal-based model“ (str. 623).

G. Bataillea a M. Foucaulta.<sup>2</sup> Kontingence znamená nepřítomnost sjednocujícího základu, na němž měla být založena harmonie. Rozplývá se iluze o nestranné spravedlnosti, jež sladí rozporuplnou mnohost a dává jí směr.

Etický, ani neutralistický liberalismus nejsou schopny odpovědět na tuto výzvu, neboť pluralita, o níž hovoří, je vždy již předem překlenutá předpokládaným morálním konsensem. Jediný realistický liberalismus domýšlí nemožnost takové shody. Na jeho srovnání se zvláštní, „etnocentrickou“ verzí neutralistického modelu u R. Rortyho se pokusím ukázat, že daleko lépe koresponduje s intuící radikální ontologické kontingence, k níž se Rorty hlásí. Z povahy realistického liberalismu ovšem vyplývá, že spíše než zdůvodněním stávajícího liberálního řádu je hledáním postupů a strategií jeho permanentní reformy vedené nikdy nenaplněnou idejí rovné svobody pro všechny.

## I.

*Neutralistický model*, jenž charakterizoval antiutilitaristickou vlnu 70. let, chápe liberalismus jako odpověď na problém, jak zajistit občanský mír a sociální stabilitu v situaci etického pluralismu. Odvolává se přitom na historické okolnosti vzniku liberalismu. Raní liberální myslitelé reagovali na zkušenost náboženských válek – hledali takové politické instituce, jimž by se mohli dobrovolně podřídit všichni rozumní občané nehledě na různost svých náboženských přesvědčení.

Klasické filosofické koncepce od Platóna k Tomáši Akvinskému vycházely z předpokladu toho, že budou-li lidé správně používat svůj rozum, dospějí jím k jednomyslné představě o podstatě člověka a jeho dobru. Úkolem politické vlády pak mělo být lidské dobro prosazovat obecně a dobro dané obce společně. Liberalismus však vycházel ze zkušenosti rozumově nepřekonatelných diferencí mezi náboženskými a etickými pozicemi. Jeho imperativem bylo hledat minimální a co nejformálnější pojetí lidského dobra, které má stát prosazovat. A to takové pojetí, na němž by se všichni rozumní občané mohli shodnout, které by mohlo být společným jmenovatelem přijatelným pro různé náboženské a etické ideály.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Viz např. G. Bataille, *Sur Nietzsche, Volonté de chance*, Gallimard, 1945 a M. Foucault, *Nietzsche, Généalogie, Histoire*, v: *Hommage a Jean Hyppolite*, PUF, Paris 1971.

<sup>3</sup> Úsilí o hledání minimální morálky bylo smyslem teorii přirozeného práva, jež v 17. století formulovali Grotius a Pufendorf i úvah o toleranci, jak je nacházíme u J. Locke a P. Baylea.

Jen tato minimální morálka má být obsahem zákonů, které stát prosazuje a chrání svým monopolem násilí. Její hranice jsou tak hranicemi legitimacy státní moci. Taková veřejná morálka je neutrální vůči náboženským a etickým sporům, neboť se opírá o konsensus, v němž se různé morální pozice překrývají. Předpoklad možnosti minimálního souhlasu o pravidlech soužití je ovšem založen, podobně jako v předmoderních pojetích, na víře ve všem lidem společný rozum.

Pro pravidla společného soužití rezervujeme výraz „spravedlnost“ a pro různé etické koncepty definující to, jaký život má hodnotu a smysl výraz „dobro“. Liberální veřejná morálka je pak morálkou spravedlnosti vymezující práva a povinnosti občanů i státu. Uvnitř této spravedlnostní struktury jednotlivci i skupiny prosazují své vlastní zájmy a představy o dobru. Spravedlnost je tak jakousi meta-etikou – systémem norem regulujících realizaci partikulárních individuálních a skupinových norem.<sup>4</sup>

Neutralita i ve své nejslabší, proceduralistické variantě je morálním principem, neboť vymínuje podmínky legitimacy odůvodnění aktu státní moci.<sup>5</sup> Omezuje důvody, jimiž může být podepřena zákonná norma či jiný akt veřejné moci. Negativně můžeme princip neutrality formulovat takto: „veřejně neplatný je takový důvod, jenž se odvolává na domnělou nadřazenost nějakého zvláštního pojetí dobrého života. Politika je nelegitimní v případě, jestliže je takové pojetí nutnou součástí jejího ospravedlnění.“<sup>6</sup> V tomto smyslu chápe neutralitu např. R. Dworkin ve svých eseích ze 70. let či Bruce Ackerman.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> J. Habermas navrhuje omezit používání termínu „morálka“ pro označení norem spravedlnosti, přičemž „etika“ by pak zahrnovala pouze pravidla týkající se dobrého života, viz. J. Habermas, *Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft*, v: *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, 1991.

<sup>5</sup> Podle J. Rawlse může neutralita znamenat: „a) that the state is to ensure for all citizens equal opportunity to advance any conception of the good they freely affirm, b) that the state is not to do anything intended to favor or promote any particular comprehensive doctrine rather than another, or to give greater assistance to those who pursue it, c) that the state is not to do anything that makes it more likely that individuals accept any particular conception rather than another unless steps are taken to cancel, or to compensate for, the effects of policies that do this.“ V: J. Rawls, *Political Liberalism (= PL)*, Columbia University Press 1993, str. 192-193. První typ můžeme nazvat neutralitou cíle, druhý neutralitou proceduralní a třetí neutralitou vlivu.

<sup>6</sup> „A reason is not publicly valid if it appeals to, or rests upon, the presumed superiority of any particular conception of the good life. A policy is illegitimate if such a conception is an ineliminable element of its proposed justification“ W. Galston, *On Liberalism*, *Polity* 23, 1990, str. 320-321, citováno v: P. Neal, cit. d., str. 625.

<sup>7</sup> Viz např. R. Dworkin, *Liberalism*, v: S. Hampshire (vyd.), *Public and Private Morality*, Cambridge University Press, Cambridge 1978. B. Ackerman, *Social*

Podle mnohých komunitaristických kritiků však samotná nauka etické neutrality státu neutrální není. Naopak je založena na zvláštním pojetí dobrého života a vztahu individuálního dobra k politické moci. Opírá se, řečeno s MacIntyrem, o privatizaci dobra.<sup>8</sup> Nemůže tedy tvořit nestranný rámec plurality, nýbrž je jednou z pozic ve sporu navzájem si protirečících etik.

V 80. letech formulují Ch. Larmore, J. Rawls a R. Rorty transformovanou variantu neutralismu, jež do jisté míry tyto námitky odráží.<sup>9</sup> Především explicitně přijímají kulturně historickou zakotvenost svých principů, a tím je zbavují racionalisticko-univerzalistických nároků. Přiznávají, že neutralita sama není neutrální, nýbrž specifické morální pojetí vztahu státu k občanu spjaté s vývojem politických institucí euroamerické civilizace v posledních tři sta letech. Neutralita si tedy ani nečiní nárok na nestranný vztahu vůči všem možným etikám. Vymezuje pouze jistý ohraničený prostor jejich mnohosti. Sama spravedlnost musí být založena na minimálním pojetí dobra či, jak říká Rawls, na štihlém pojetí. Určitá pojetí jsou pak v přímém rozporu se spravedlností, jiná prostě jen těžko získávají přívržence v současných ústavních režimech.<sup>10</sup>

Neutralismus Rawlsova i Larmorova pojetí stojí na dvou vzájemně propojených odlišeních. (1) Odlišují především úplné či obsažné (comprehensive) morální ideály a metafyzická pojetí spravedlnosti od spravedlnosti politické. (2) Dále pak podtrhávají tradiční liberální oddělení veřejné a soukromé sféry.

*Justice and the Liberal State*, Yale University Press, New Haven 1980. Implicitně je takové pojetí neutrality obsaženo i v: J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1971.

<sup>8</sup> Viz. A. MacIntyre, *The Privatization of Good*, v: J. P. Sterba (vyd.), *Justice, Alternative Political Perspectives*, Wadsworth, Inc. Belmont 1992.

<sup>9</sup> Při výkladu neutralistického modelu se budu držet prací Rawlse a Larmorea. Kritice Rortyho pozice je věnována poslední část mého příspěvku.

<sup>10</sup> J. Rawls, *The Priority of Right and Ideas of the Good*, *Philosophy and Public Affairs* 17 (Fall 1988), str. 265. Ve svém posledním díle se Rawls jasně distancuje od myšlenky neutrality vlivu a neutralitu cíle kvalifikuje jako nestrannost mezi přípustnými (permissible) pojetími dobra: „the state is to secure equal opportunity to advance any permissible conception“ (*PL*, str. 193). Jádrem neutrality je tedy neutralita procedury založená na tom, že instituce základní struktury „are not intended to favor any comprehensive doctrine“ (tamt. str. 193). Rawls také připouští, že přes tuto neutralitu implikuje politický liberalismus nadřazenost jistého typu morálního charakteru a ctností, i když pouze jakožto ctností politických: „Thus, justice as fairness includes an account of certain political virtues – the virtues of fair social cooperation such as the virtues of civility and tolerance, of reasonableness and the sense of fairness. The crucial point is that admitting these virtues into a political conception does not lead to the perfectionist state of a comprehensive doctrine.“ (tamt., str. 194).

(1) Úplná je taková morálka, která „zahrnuje představy o tom, co je hodnotné v lidském životě, ideály charakteru osobnosti, i ideály přátelství a rodinných a asociálních vztahů, a mnoho dalšího, co má formovat naše chování v rámci našeho života jakožto celku“.<sup>11</sup> Metafyzické či filosofické nauky o člověku a spravedlnosti v sobě vždy obsahují epistemologický nárok na poznání pravdy o světě a o tom, jaký člověk je a má být. Ve filosofických systémech se obvykle obsažná etika překrývá s antropologií.

Politická teorie má daleko užší předmět než úplná etika, a jiný status než filosofické hledání pravdy o světě a člověku. Jejím předmětem jsou normy, jimiž se má řídit základní struktura společnosti, tj. její hlavní politické, sociální a ekonomické instituce. Je tedy morálkou institucí, nikoli jednotlivého lidského života ve všech jeho aspektech. Politická spravedlnost má navíc status nezávislý na náboženských či metafyzických systémech – jejím zdrojem a kritériem není poznání pravých a univerzálních norem, nýbrž veřejná politická kultura demokratické společnosti představovaná především základními institucemi ústavního pořádku i tradicí jejich interpretace.<sup>12</sup>

Jádrem liberální politické kultury je podle Rawlse idea společnosti jako ‚férového‘ systému spolupráce rovných a svobodných občanů.<sup>13</sup> U Dworkina 70. let je centrální hodnotou liberálně demokratických institucí rovný respekt ke každému občanu,<sup>14</sup> u Larmorea pak rovný respekt a imperativ racionálního dialogu v případě sporů o otázkách soužití.<sup>15</sup> Teorie spravedlnosti má tyto základní ideje veřejné politické kultury explikovat, systematizovat a rozvádět do všech jejich důsledků.

Shrme tedy: Normativní politická teorie je nezávislá a neutrální k všezahrnujícím pojetím lidského dobra i metafyzickým pojetím, liší se od nich přesně vymezeným předmětem i statusem. Nevypracovává normy individuálního života, nýbrž základních, ústavních institucí.

<sup>11</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, str. 13.

<sup>12</sup> Do veřejné politické kultury v tomto smyslu patří podle Rawlse jen ty instituce, hodnoty a interpretace vztažené bezprostředně k ústavně a zákonně garantované základní struktuře společnosti, nikoli tedy veřejná kultura občanské společnosti, již Rawls nazývá kulturou sociální, tamt., str. 13-14.

<sup>13</sup> Tamt., str. 15. Viz také J. Rawls, *Justice as Fairness: Political Not Metaphysical*, v: J. A. Corlett (vyd.), *Equality and Liberty. Analyzing Rawls and Nozick*, Macmillan, 1991, str. 149.

<sup>14</sup> Viz R. Dworkin, *Liberalism*, cit. d. a R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Gerald Duckworth, London 1978.

<sup>15</sup> Ch. Larmore, *Political Liberalism, Political Theory*, sv. 18, č. 3, srpen 1990, str. 347, viz též Ch. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.

Nemá status pravdy o člověku a společnosti, nýbrž pouze explikuje a artikuluje hodnoty, o nichž se předpokládá, že by je měli sdílet všichni občané liberálně demokratických režimů.

(2) Druhé ostré odlišení se již netýká teorie, ale samotné liberálně demokratické společnosti. Život v ní se totiž podle neutralistických liberálů odehrává ve dvou jasně oddělených sférách – v oblasti soukromé a asociativní na straně jedné a oblasti veřejné na straně druhé. Tak jako jsou etická a filosofická pojetí irelevantní a *nespojítá* a beze vztahu vzhledem k politické spravedlnosti, tak jsou také naše privátní a asociativní role a identity jasně oddělitelné od naší role občanské.

Na privátní rovině můžeme definovat jednotlivce v partikularitě jejich zájmů, hodnot, vazeb, závazků a životních rolí, tj. řečeno Rawlsovou terminologií v jejich „racionálních životních plánech“ a „pojetích dobra“. Ve své veřejné roli je však každý svobodným občanem rovným vzhledem k ostatním, se stejnými právy a povinnostmi. Tato občanská role abstrahuje od plurality pojetí dobra a definuje všechny občany tím, co mají společného, tj. jejich členstvím ve společnosti, jež je regulována systémem pravidel zaručujících každému rovnou svobodu.

Principy spravedlnosti jsou pak onou minimální morálkou, na níž se všichni musíme shodnout, chceme-li žít *vespolek v klidu*. Vymezují prostor, v němž se naše etická pojetí musejí překrývat, má-li být nastolen a udržen občanský mír. Právě proto, aby toto minimální společné dobro (Larmore) či stíhlé pojetí dobra (Rawls) mohly hrát roli spojujícího základu, musí stát naprosto nezávisle na zvláštních dobrech, jež občané sledují ve sféře privátní i asociativní sféře občanské společnosti.

Larmore i Rawls si ovšem uvědomují, že požadavek nezávislého statusu mohou, přísně vzato, klást pouze na teoretické vypracování politické spravedlnosti. Podle něj by mohla být platná jen taková teorie, jež je s to se prezentovat jako nezávislá na zvláštních pojetích dobra. Rawls připouští, že v realitě existuje celá škála možných způsobů, jakými se veřejná spravedlnost vztahuje k partikulárním etikám – od lhostejnosti, přes kompatibilitu až po relaci vyplývání, v níž je liberální veřejná morálka implikována v etickém ideálu.

## II.

Posledně zmiňovaný typ vztahu individuální etiky k politické spravedlnosti je případem *etického (či filosofického) liberalismu*, jak jej známe z děl I. Kanta či J. S. Milla nebo v současnosti z prací J. Raze či pozdního R. Dworkina.<sup>16</sup> Stoupenci tohoto modelu popisu a založení liberálního řádu poukazují podobně jako komunitaristé na to, že liberální neutralismus nespĺňuje svá vlastní kritéria hned dvojím způsobem: Buď je úplný morální ideál alespoň částečně přece jen evokován a obsažen principy spravedlnosti, nebo musíme vyložit liberální spravedlnost nikoli jako morální teorii, nýbrž jako odraz strategického poměru sil soupeřících zájmů a hodnot. V druhém případě by ovšem liberální instituce byly pouze produktem kontingentního *modu vivendi*, a nemohly by si činit nárok na závaznou morální platnost.

Buď je tedy neutralistický model jen naivní verzí etického modelu,<sup>17</sup> nebo pokryteckou verzí Hobbesova či Humova realismu. V druhém případě by ovšem nepopisoval moc práva a spravedlnosti, ale naopak právo založené na moci. Nechceme-li se smířit s touto variantou, nezbyvá nám než připustit, že představa o lidském dobru je základem liberálních institucí. Proti jen částečnému a omezenému uznání této teze Rawlsem a Larmoreem staví etičtí liberálové výklad a ospravedlnění liberálního státu z jasného a obsažného etického ideálu. Určité pojetí dobrého života se má stát základem politické teorie, jež specifikuje podmínky legitimacy aktů státu. Oproti neutralistickému odpojení individuálních norem od norem institucionálních hlásá například R. Dworkin kontinuitu mezi doménou etiky a teorií politiky.<sup>18</sup>

Tak pokračuje současný etický liberalismus v intencích svých velkých předchůdců – I. Kanta a J. S. Milla. Pro oba tyto myslitele bylo pojetí člověka a jeho rozumu základem etického ideálu, jenž měl být vyjádřen v politickém uspořádání společnosti. U obou měl být jednotlivec nejvyšší morální autoritou svého života. Podle Kanta má mít každý odvahu řídit se svým vlastním rozumem. Jelikož rozum každého

<sup>16</sup> J. Raz, *The Morality of Freedom*, Clarendon, Oxford 1986, R. Dworkin, *Justice and The Good Life*, The Lindley Lecture, The University of Kansas, 1991, R. Dworkin, *Foundations of Liberal Equality*, v: G. B. Peterson (vyd.), *The Tanner Lectures on Human Values*, sv. 11, University of Utah Press, Salt Lake City 1990.

<sup>17</sup> J. Rawls ostatně připouští, že v situaci sporu s antiliberálním náboženským fanatikem nezbude ani „politickému“ liberálu nic jiného než evokovat „at least certain aspects of our own comprehensive religious or philosophical doctrine...“, *PL*, str. 152.

<sup>18</sup> R. Dworkin, *Foundations of Liberal Equality*, str. 6.

je univerzálním rozumem všech, dospějeme ke společenské harmonii a věčnému míru právě realizací plné autonomie každého jednotlivce.<sup>19</sup>

Pro Milla je hlavním měřítkem dobrého života to, zda jej žijeme na základě vlastního rozhodnutí, vlastní svobodné volby. Schopnost svobodně volit je kultivována především rozvojem vyšších duševních slastí a aktivit, v nichž proti sobě stojí lidé nikoli jako soupeři v boji o zdroje, ale naopak jako vzájemně se obohacující individuality – i u Milla platí, že čím více bude společnost společenstvím svobodných individualit, tím blíže bude harmonickému stavu.<sup>20</sup>

Kantova autonomie i Millova svobodná individualita jsou založeny na schopnosti člověka transcendovat empirické danosti, které jej vymezují. Každá identita, v níž jsme uzavřeni, každá dílčí role, kterou hrajeme, je z morálního hlediska kontingentní. To, co dává našim životům morální hodnotu, je schopnost kritického odstupe vůči nim, tedy schopnost svobodné volby. Etika liberálů je výrazně formalistická; nejde totiž ani tak o to, jaký životní obsah má život mít, ale spíše o svobodný vztah k hodnotám a cílům. Ovšemže v pluralitě životních obsahů liberálové upřednostňují ty životní normy, v nichž se rozvíjejí síly a schopnosti člověka. Realizace všech lidských tvůrčích potencií je tak pendantem ideálu osobního sebeurčení. Ze samotné povahy tvůrčí aktivity však vyplývá, že nemůže být oktrojována, a že to, co potřebuje především, je prostor svobodné volby.

Ústavní principy politického řádu pak vyjadřují tento morální ideál pojetím občanů jako svobodných a rovných členů politické obce. Pojetí občana tedy reprezentuje pojetí povahy a smyslu lidského života. Spravedlnost je pouze systémem formálních pravidel, jež zajišťují rovnou svobodu pro všechny. Jakékoli obsahovější pojetí lidského dobra prosazované prostředky státu by pošlapávalo etický ideál autonomního individua. Neutralita státu je tak založena na určitém pojetí – byť silně formálním – dobrého života jakožto života svobodného.

Současní etičtí liberálové pokračují v této linii, i když mnohá témata a motivy výrazně transformují. Tak např. J. Raz chce vysvětlit ideál osobní autonomie nikoli z individualistických, nýbrž naopak z holistických východisek. Osobní autonomie je hodnotou, která – aby mohla být

<sup>19</sup> Viz např. I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, nebo I. Kant, *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, v: I. Kant, *Von den Träumen der Vernunft, Kleine Schriften zur Kunst, Philosophie, Geschichte und Politik*, G. Kiepenheuer Verlag, Leipzig und Weimar 1979.

<sup>20</sup> J. S. Mill, *Utilitarianism*, On Liberty and Representative Government, London 1972, str. 121, srv. R. Bellamy, *Liberalism and Modern Society*, Polity Press, 1992, str. 32-33.

realizována – musí být sdílena a prosazována na úrovni společnosti jako celku. Pozici státu proto nemá být neutralita vůči etickým postojům svých občanů, ale naopak aktivní prosazování společenských podmínek nezbytných pro autonomní životní formy. J. Raz hlásá perfekcionistačtý liberalismus, jenž předpokládá daleko větší interferenci státu do individuálních životů svých občanů než liberalismus neutralistický.<sup>21</sup> Podobně W. Galston hovoří o specificky liberálních ctnostech a charakteru a považuje za legitimní úsilí státu rozvíjet a udržovat takové ctnosti např. prostřednictvím programů „občanské výchovy“.<sup>22</sup>

Podle neutralistů není ovšem etický liberalismus řešením problému etické plurality, nýbrž částí tohoto problému. Larmore například píše: „Ačkoli (ideály autonomie a svobodné individuality – pozn. aut.) nejsou obsahovými (substantial) postoji k dobrému životu, ale řídí jen způsob, jímž takové postoje máme zaujímat, jsou přesto objektem rozumného (reasonable) nesouhlasu.“<sup>23</sup> Od 18. století se například setkáváme s romanticky komunitaristickou opozicí vůči liberálnímu individualismu, jež klade důraz na hodnotu sounáležitosti člověka k lidskému společenství a jeho tradicím a zvykům. Podobně jako Rawls i Larmore předpokládá, že tento holistický pohled na povahu lidského života je v mezích etické plurality, kterou připouští liberální spravedlnost. Z toho důvodu musí být loajalita k jejím institucím nezávislá na vyznávání ať už liberální nebo romantické etiky.

Rawls i Larmore nazývají své pojetí „politické“ právě proto, že není založeno na nějaké filosofii člověka či partikulárním etickém ideálu. Přesto oba lpí na tom, že je pojetím morálním, avšak mnohem méně kontroverzním než liberalismus etický, a to právě díky jasnému omezení svého předmětu i statusu. Jejich řešení sporu mezi individualismem a tradicionalismem spočívá na tom, že se omezí individualismus na čistě politické (rozuměj legální) pojetí osob. V roli občanů se tak všichni navzájem respektujeme jako rovní a svobodní, i když v jiných oblastech svého života nemusíme vůbec přijímat svou individuální svobodu jako nejvyšší hodnotu. „Jinými slovy“, píše Larmore, „podstatným elementem liberálního postoje zůstane imperativ, že k osobám jakožto občanům se má přistupovat s rovným respektem, nehledě na obsahové

<sup>21</sup> J. Raz, *The Morality of Freedom*, str. 369-430.

<sup>22</sup> W. Galston, *Civic Education in the Liberal State*, v: N. Rosenblum (vyd.), *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, 1989, str. 89-102.

<sup>23</sup> Ch. Larmore, *PL*, str. 343.

ideály, které mohou sdílet s ostatními. Zruší se však jakékoli odvolání k individualismu jakožto obecné hodnotě, jež by se rozprostírala ve všech oblastech sociálního života.“<sup>24</sup>

### III.

Rawls i Larmore považují svou pozici za pozici středu mezi etickým a pouze strategickým zdůvodněním liberálních institucí a loajality k nim. *Strategický či realistický liberalismus* předpokládá, že jednotlivci a skupiny s různými zájmy a představami o dobrém životě se v případě vzájemné mocenské rovnováhy mohou shodnout na politických institucích více méně přijatelných pro všechny (resp. neupřednostňujících žádné ze sporných stanovisek). Takový přístup je v zásadě hobbesovský – sporné strany respektují určitá pravidla a mocenské instituce na základě ne-morálních motivů, to jest proto, že daná pravidla jsou pro ně za daného rozložení sil výhodná. Teprve v 90. letech se objevili první výraznější obhájci této pozice – P. Neal a R. Bellamy.<sup>25</sup> Oba vycházejí z kritiky jak etického tak neutralistického liberalismu, mezi nimiž je z jejich hlediska kontinuum, neboť i neutralisté zdůrazňují morální konsensus (ať sebevíce minimální) jako základ politiky.<sup>26</sup>

Rawls a Larmore se naopak výrazně odlišují od obou krajních variant. K realistickému liberalismu se přibližují důrazem na „političnost“ spravedlnosti, jejíž účel je navýsost praktický – totiž zajištění stability společnosti. Avšak na rozdíl od Hobbese je tento pragmatický cíl dosažen nikoli kompromisem přibližně rovných stran, pro něž je dohoda strategicky výhodná, nýbrž shodou o normách společného soužití vycházející z morálních motivů. Dohoda a loajalita tedy nejsou založené na chytrosti racionálního kalkulu, nýbrž na společně sdílených morálních principech.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Tamt., str. 346.

<sup>25</sup> Viz P. Neal, cit. d., R. Bellamy, *Liberalism and Modern Society*, Polity Press, 1992. Neal používá pro svůj model liberalismu přídomek „hobbesovský“, „vulgární“ či „modus vivendi“. Bellamy mluví o liberalismu „demokratickém“, „skutečně politickém“ (v protikladu k Rawlsově a Larmoreově „politickému liberalismu“, str. 259) a „realistickém“. Neal se vedle Hobbese hlásí také k Humeovi, Montesquieuovi a Madisonovi (str. 637). Bellamy se považuje za pokračovatele N. Machiavelliho a M. Webera a přiznává vliv i velkých kritiků liberalismu Marxe a Nietzscheho.

<sup>26</sup> Bellamy nazývá „etickým“ jak liberalismus Razův, tak Rawlsův, viz cit. d., str. 253.

<sup>27</sup> „Každá komprehenzivní filosofická, náboženská či morální nauka pojímá spravedlnost jakožto ‚férovost‘ svým vlastním způsobem... každá komprehenzivní nauka je vedena ze svého vlastního hlediska k přijetí spravedlivých veřejných důvodů specifikovaných spravedlností jako ‚férovostí‘“ J. Rawls, *Justice as Fairness: Political Not Metaphysical*, str. 163.

Právě touto empirickou domněnkou o povaze motivace podpirají neutralisté své přesvědčení, že konsensus bude trvalý a pevný, a proto zajistí rovněž trvalou společenskou stabilitu. Podle Rawlse i Larmorea je hobbesovská spravedlnost „inherentně nestabilní, neboť je rukojmím měnícího se rozložení moci: jednotlivci ztratí důvod k dodržení dohody, zvětší-li se významně jejich relativní moc či vyjednávací síla“.<sup>28</sup> Stabilita podle modelu *modus vivendi* je příliš křehká, neboť „je závislá na nahodilé shodě okolností (happenstance) a rovnováze relativních sil“.<sup>29</sup>

Realisté naproti tomu obviňují neutralisty z psychologického (a), epistemologického (b), i sociologického (c) naivismu.

(a) Především je tedy nutno se ptát, z čeho neutralisté vyvozují, že dodržování spravedlnosti je motivováno morálně. I když budeme předpokládat, že daný občan vyznává určitý obsažný etický názor, jenž je ve vztahu slučitelnosti nebo přímo logicky vede k liberálnímu právu, zůstane přesto otevřenou otázkou, zda dodržování tohoto práva je motivované morálně, nebo zda je založeno na kalkulaci výhodnosti. Hobbesovské liberály tento problém příliš netrápí. „Ačkoli jim jde o stabilitu, zaměřují se spíše na chování než na postoje a spoléhají na moc liberálního státu jako na nástroj tvoření materiálních stimulů pro dodržování spravedlnosti.“<sup>30</sup>

Neutralistická stabilita povstává z názorové shody, kterou stát představuje, aniž by ji sám aktivně budoval či tvořil. To ovšem předpokládá automatický kauzální vztah mezi názorem či přesvědčením na jedné straně a konkrétní motivací a činem na straně druhé. Rawls mluví o názorech a myslí tím již zároveň motivaci i chování. Tím jako by se navracel k sókratovskému etickému intelektualismu, podle něhož poznání dobrého nutně vede i k dobrému jednání. Avšak již od dob evangelí a sv. Augustina víme, jak velká propast může dělit poznání, víru nebo morální přesvědčení od konkrétní motivace k určitému činu.

<sup>28</sup> Ch. Larmore, *PL*, str. 346.

<sup>29</sup> J. Rawls, *The Idea of an Overlapping Consensus*, *Oxford Journal of Legal Studies*, jaro 1987, sv. 7, č. 1, str. 11.

<sup>30</sup> P. Neal, *Vulgar liberalism*, str. 631. Historickou věrohodnost modelu *modus vivendi* pro vysvětlení vzniku liberálních řádů může těžko někdo zpochybnit. „Modern pluralistic regimes have typically come into being, it is increasingly recognized, not because of some preexisting wide consensus on ‚basic values‘, but rather because various groups that had been at each other’s throats for a prolonged period had to recognize their mutual inability to achieve dominance. Tolerance and acceptance of pluralism resulted eventually from a standoff between bitterly hostile opposing groups“. A. O. Hirschman, *The Rhetoric of Reaction: Perversity, Futility, Jeopardy*, Cambridge 1991.

Rawls i Larmore implicitně předpokládají, že korelace morálního názoru a motivace je natolik silná, že musí přebít i ostatní, nemorální motivy našeho života.<sup>31</sup>

(b) Intelektualismus je také základním rysem jejich představy o pluralitě, na niž má jejich pojetí odpovědět. Viděli jsme, že fakt pluralismu vykládají především jako existenci mnohosti pohledů na to, co tvoří dobrý život, přičemž tyto názory jsou nazývány „pojetími dobra“, či „úplnými morálními ideály“. <sup>32</sup> Takový jazyk ovšem evokuje přátelské filosofické diskuse na semináři o etice, a nikoli představu tvrdé reality každodenního boje o bohatství, moc, identitu a uznání.<sup>33</sup> Oba sice zdůrazňují, že názorové rozpory nejsou řešitelné rozumem, avšak zároveň také předpokládají, že sporné strany používají jednoho kritéria pro odlišení rozumných od nerozumných argumentů. Problém vidím právě v tom, že můžeme protikladné etické pohledy podpořit stejně tak „rozumnými“ argumenty. Jak Rawls, tak Larmore mluví o sporech rozumných bytostí, tedy o konfliktech, které nelze řešit rozumem, o něž se opírají všichni zúčastnění. Právě tato „rozumnost“ občanů je podmínkou konsensu o neutrálních pravidlech soužití. Spor o pojetí dobrého života předpokládá již stabilní společenský a politický řád a obecně přijaté normy, v jejichž rámci se odehrává.

Psychologicky naivní pojetí lidské motivace je tedy u Rawlse i Larmorea spjato s epistemologickými předpoklady opírajícími se o dnes již nenapravitelně otřesené mýty 18. století – o představu jednoho rozumu sdíleného všemi (i když pouze v rámci liberálně demokratických společností) a pojetí individua jakožto jednotného subjektu této společné racionality. Tyto anachronismy jsou ještě podtrženy slepotou vůči sociálním zdrojům a podmínkám pluralismu.

(c) Jak ukázal M. Weber, polytheismus hodnot není důsledkem rozporů racionální diskuse o nich, ale vyplývá z rostoucí funkcionální diferenciaci a komplexity moderních společenství. Procesy dělby práce a společenské racionalizace vyústily do odlišení a autonomizace navzájem relativně nezávislých sociálních a hodnotových sfér. To neznamená pouze ohromné rozšíření vějíře nesouměřitelných dober, které

<sup>31</sup> Srv. P. Neal, *Vulgar Liberalism*, str. 634.

<sup>32</sup> Viz např. J. Rawls, *The Idea of an Overlapping Consensus*, str. 3-8.

<sup>33</sup> Rawlsovo a Larmoreovo zdůrazňování praktické funkce teorie politické spravedlnosti přivádí Neala ke kousavé otázce: „Is it really the case that the continued stability of existing liberal regimes is in any way whatsoever dependent on a professor of political philosophy's ability to define the terms of an overlapping consensus among alternative conceptions of the good life?“, *Vulgar Liberalism*, str. 635.

jednotlivci a skupiny mohou sledovat, ale také skutečnost, že titíž lidé v různých sférách a kontextech používají různé a často vzájemně protikladné způsoby uvažování a zdůvodňování svých činů.

Loajality a identity jednotlivců jsou tedy rozděleny do mnohostí rolí a sounáležitostí s různými institucemi či skupinami. Samo individuum je tak fragmentarizováno a pluralizováno podle členství v různých kolektivitách, jejichž nároky si často nesouměřitelně odporují – profese, sousedství, rodina, pohlaví, etnikum, vyznání, atd. atp... Neexistuje přitom žádný morální kód, jenž by byl schopen sepnout mnohosti rozměrů lidského života do jediné platné hierarchie hodnot.

Napětí různých sfér sociální existence, do nichž je rozštěpena naše osobní identita, oslabuje i naši schopnost identifikace s ostatními jako s příslušníky jednoho a téhož morálního a politického světa. Současné sociální podmínky zpochybňují samu možnost existence „dobře uspořádané“ kooperativní společnosti založené na racionálním konsensu občanů jako jednotných subjektů. R. Bellamy píše: „Velikost moderních společností a jí odpovídající absence přímých (face to face) vztahů mezi lidmi, rostoucí komplexita a technická náročnost mnohých sociálních a ekonomických úkolů implikující moc expertů..., invaze nových technologií do všech oblastí života (včetně moci masmédií), i zvýšená funkcionální diferenciaci a specializace, jež jde s touto invazí ruku v ruce – všechny tyto síly pozvolna oslabují dispozici jednotlivce pro autonomní racionální akci a volbu.“<sup>34</sup>

V systému globální ekonomie je každý jedinec závislý na milio-  
nech ostatních a jeho možnosti jsou vymezeny manažerskými hierar-  
chiemi nejrůznějšího druhu. Zmnožení informačních zdrojů novými  
médií navíc učinilo orientaci ve světě nesmírně složitou – každý se  
potýkáme s problémem, jak redukovat komplexitu, jež nás obklopuje  
na zvládnutelnou úroveň. Jsme snad ještě schopni tvořit si koherentní  
morální úsudky uvnitř specifických lokálních kontextů, s nimiž máme  
bezprostřední zkušenost, ale v širších souvislostech se již nemůžeme  
vyhnout důvěře v experty a jiné autority, a tím se stáváme stále náchyl-  
nějšími k různým formám psychologické manipulace.

V takové situaci není konsensus výsledkem rozumné dohody morální  
komunity rovných a svobodných, ale produktem propagandy a reklamy  
těch, kteří jsou na vrcholcích organizačních pyramid. Mechanismy trhu  
a parlamentní demokracie pak nefungují podle nějakých neutrálních  
norem univerzální racionality, nýbrž odrážejí mocenskou rovnováhu

<sup>34</sup> R. Bellamy, *Liberalism and Modern Society*, str. 251.

různých skupinových zájmů. Shoda tedy není rámcem pro řešení konfliktů zájmové a hodnotové mnohosti, ale naopak výsledkem a vždy provizorním řešením mocenských konfliktů.

Pro realistický liberalismus zůstává rovná svoboda jednotlivců a skupin vůdčím ideálem. Necháme ji však jako konsensuální morální princip, na němž je založen občanský mír a stabilita společnosti, nýbrž jako permanentní úkol liberální politiky. Rovná svoboda není výsledkem morální dohody, ale rovnosti moci, na níž je také založena stabilita liberálního řádu.<sup>35</sup> Svoboda jednotlivců a skupin není chráněna pouze psanými garancemi, ale jejich reálnou možností jednat a tím, zda disponují nástroji na svou obranu proti moci jiných.

Definitivní morální konsensus o společném dobru není cílem liberální politiky. Jejím smyslem by spíše mělo být prosazováním ‚férových‘ procedur napomáhat vyjádření a vždy dočasnému smíření konfliktů plurality.<sup>36</sup> Permanentním a z principu nikdy plně neuskutečnitelným úkolem liberální politiky je tedy nastolování a rozvoj politických mechanismů umožňujících výraz a participaci všech skupin a jednotlivců.

#### IV.

Liberalismus je první politická nauka, jež tematizuje pluralitu jako problém a jako hodnotu. Jakožto zájmová a etická je však mnohost sepnutá homogenním prostorem meta-morálky, tj. spravedlnosti, jejímž základem byl v 18. století přirozený rozum a na konci 20. století pro Rawlse, Larmorea a Rortyho veřejná politická kultura dané společnosti.

Mnohost jakožto radikální, bez společného jmenovatele a neutrálního média, odporuje liberálnímu vymezení politiky. Ne náhodou byl hlavní proud angloamerické politické filosofie již od počátku především teorií spravedlnosti. Pro liberála je politická sféra sférou základních pravidel společného soužití, kterou nastoluje a chrání svým mocenským monopolem stát. Spravedlivý je pak takový systém pravidel (a potažmo takový stát), jenž zaručí rovnou svobodu všem svým členům. Interpretací tohoto principu se pak otevírá liberální vějíř od praveho libertinářství až k levému egalitářství.

Východiskem obou pólů je však utopie o nestranném rámci, jenž pacifikuje a uzpůsobuje divergentní životní dráhy a plány. Nestranná, a proto univerzálně přijatelná a veřejně uznaná pravidla regulují pluralitu soukro-

<sup>35</sup> Neal se považuje za Hobbesova pokračovatele právě proto, že sdílí jeho myšlenku, že „a rough equality of power is a necessary precondition for a stable liberal order“, *Vulgar liberalism*, str. 636.

<sup>36</sup> Srv. R. Bellamy, cit. d., str. 254.

mých cílů. Politická struktura – stát – rámcuje, vymezuje a ochraňuje nepolitickou mnohost. Sen o realizaci takové utopie je založen na víře v přirozenou harmonii zájmů a hodnot. Je to sen zrušit politiku jakožto boj o sebeprosazení v konfliktu s ostatními. Své hodnoty má každý realizovat v soukromí, anebo svobodnou volbou na trhu. Jediným zbylým problémem pak je problém technický: jak uskutečnit obecně přijatelné a konsensuálně stvrzené principy spravedlnosti.

Samotný R. Rorty, jenž hlasitěji než kdo jiný upozorňuje na nemožnost podpiřit liberální instituce univerzalistickými mýty osvícenské filosofie, se hlásí k Rawlsově neutralismu v přesvědčení, že postačí nahradit nedostupnou filosofickou pravdu morálním konsensem lidí akulturovaných v liberálně demokratických společnostech. Podle Rortyho je Rawlsova politická redukce liberalismu v souladu s postmoderním odmítnutím metafyzického projektu založení politického řádu na rozumovém (resp. filosofickém) poznání „základu“. Demokracie bez základu pak nemůže být založena na ničem jiném než na „etnocentrickém“ konsensu příslušníků dané společnosti o společných normách. Taková shoda ovšem nevychází z racionální volby nezávislých individuí jako v teoriích společenské smlouvy, nýbrž z faktu, že individua byla socializována v jedné kultuře a mají tudíž interiorizovány stejné hodnoty a představy o společném dobru.<sup>37</sup>

Rorty se hlásí k ideálu společnosti, „v níž je každé lidské potencialitě dána ‚férová‘ šance“,<sup>38</sup> tedy společnosti maximálně otevřené novému a menšinovému, společnosti co nejvíce senzitivní k utrpení a nespravedlnosti, ať se děje komukoli. Morální konsensus v současných západních společnostech i jejich základní instituce – trh, demokracie, právní stát – tomuto ideálu prý již odpovídají. Kontingence je tak i u Rortyho předem poražena morálním souzvukem opřeným o obecně sdílené principy vtělené v již existujících liberálních institucích.<sup>39</sup> Veřejně uznávaným smyslem liberální sociálně politické organizace je prý „dát každému příležitost, aby se podle svých schopností pokusil o tvorbu

<sup>37</sup> Viz R. Rorty, *The Priority of Democracy to Philosophy, Objectivity, Relativism and Truth, Philosophical Papers*, sv. 1, Cambridge University Press, Cambridge 1991, str. 175-196. Kritiku této pozice najdeme např. v R. J. Bernstein, *One Step Forward, Two Steps Backward, Rorty on Liberal Democracy and Philosophy*, str. 230-257, v: R. J. Bernstein, *The New Constellation*, Polity press, 1991.

<sup>38</sup> R. Rorty, *Essays on Heidegger and others, Philosophical Papers*, sv. 2, Cambridge University Press, Cambridge 1991, str. 18.

<sup>39</sup> „But he (i.e. Deweyan liberal, pozn. aut.) thinks contemporary democratic societies are already organized around the need for continual exposure of suffering and injustice, and that no radical critique is required, but just attention to detail“. R. Rorty, cit. d., str. 25.

sebe sama“.<sup>40</sup> Diverzita soukromých cílů a jejich realizací se tedy odráží od pozadí shody o veřejných institucích, které garantují tuto rovnou privátní svobodu pro každého.<sup>41</sup>

Za touto představou se skrývá klasická liberální iluze, že stačí nechat lidi být a každý si v rámci ‚férových‘ procedurálních pravidel své místo najde. Je to představa neomezeného prostoru strukturovaného nestrannými pravidly, jež umožňují každému žít podle svého. Jako by jakýmsi předzjednaným souladem byly rovné příležitosti všem vzájemně kompatibilní.

Radikální mnohost však znamená konec této iluze – žádný takový neutrální a homogenní prostor neexistuje. Sociálně politické struktury povstávají ze sváru vzájemně se vylučujících identit a zájmů a z jejich kompromisů odrážejících poměr sil. Žádný soubor veřejných pravidel proto z principu nemůže být neutrální – v tom mají etičtí liberálové pravdu. Každé pravidlo je více nebo méně výhodné pro ten či onen životní projekt. Politická sféra pak není oblastí legality povstávající ze shody o základních morálních principech, nýbrž sférou permanentního boje o vymezení veřejného prostoru, v němž každá skupina hájí pravidla co nejvýhodnější pro její záměry. Každá dohoda tak některé upřednostňuje a jiné potlačuje.

M. Foucault například popsal, jak postup domněle neutrální sociální a politické racionalizace v novověku soustavně vytěšňoval a ničil určité způsoby existence.<sup>42</sup> Carol Gilligan, Carol Pateman, Seyla Benhabib a další feministky zase poukázaly na to, jak se nezákladnější pojmy liberální spravedlnosti a samotné odlišení veřejného od soukromého v minulých tři sta letech spojovaly s patriarchálními sociálními strukturami, jež vylučovaly ženy z účasti na moci a znemožňovaly jim realizaci svobodně zvolených životních forem.<sup>43</sup>

Rortyho pojetí, podobně jako Rawlsovo i Larmoreovo zneviditelňuje sociální fakticitu, jež omezuje, znerovnoprávňuje a mnohdy úplně potlačuje seberealizační šance těch, kteří jsou na dně společenských hierarchií a vně životních forem morální většiny. Vzhledem k Rortyho

40 R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, str. 84.

41 Tamt., str. 67.

42 Viz zejména M. Foucault, *Histoire de la folie a l'age classique*, Librairie Plon 1961, M. Foucault, *Surveiller et punir, Naissance de la prison*, Gallimard 1975.

43 Viz C. Gilligan, *In a Different Voice*, Harvard University Press 1982, C. Pateman, *The Sexual Contract*, Polity Press 1986, S. Benhabib, *The Generalized and The Concrete Other*, v: *Women and Moral Theory*, vyd. E. F. Kittay a D. Meyers, Rowman and Littlefield, Totowa NJ 1986.

důrazu na radikální kontingenci a mnohost musí každého překvapit jeho optimismus v etnocentrické shodě o spravedlnosti: „Není vůbec jasné, proč si Rorty, jenž tvrdí, že žádný konsensus o soutěžících pojetích dobrého života nemůže existovat, zároveň myslí, že panuje větší shoda o pojetích spravedlnosti či liberální demokracie.“<sup>44</sup> Podle Bernsteina Rorty nahrazuje jeden sjednocující mýtus jiným – odmítá racionalisticky univerzalistické zdůvodnění, avšak přijímá ospravedlnění ze shody daného historicky specifického společenství, shody, jež se zdá v jeho očích stejně nezpochybnitelná, pevná a nestranná jako domněle přirozený rozum osvícenců.

Rortyho „demokracie bez základu“ (rozuměj bez racionálního zdůvodnění) má tak přece jen neotřesitelný základ. Na důraz pošetilosti takové domněnky stačí jen připomenout mnohost protikladných interpretací rovné svobody, anebo diskuse o obsahu a smyslu americké revoluce, v níž jedni vidí výraz touhy po životě v minimálním státě zaručujícím co největší svobodu jednotlivců, zatímco druzí vzepětí ideálů republikanismu s jeho důrazem na občanské etnosti realizující se v péči o obecný zájem.<sup>45</sup> Bernstein k tomu píše: „Nezdá se, že by tradice (včetně tradice liberální demokracie) měla jiný obsah, než jakým ji naplňujeme svou interpretací. A naše interpretace, naše sebe-kreace, jsou stěží něčím víc, než výrazem naší idiosynkratické vůle k moci, naší vůle k sebezpotvrzení.“<sup>46</sup>

Zdá se tedy, že Rorty řekl A, ale nechce říci B, jež z A bezprostředně vyplývá. Jeho anti-fundacionalismus se pohybuje v mezích samozřejmých základů morálky americké univerzitní střední vrstvy, které navíc mytizuje do podoby jednotných a bezrozporných východisek. Naturalizovaná dichotomie veřejného a soukromého je páteří jeho pojetí, stejně tak jako moralistické pojetí veřejného jakožto sféry obecně přijatých principů, o nichž se nepochybuje.

Přitom by z důsledného přijetí Rortyho ontologické intuice světa jakožto kontingence měla vyplývat spíše tragičnost konfliktů nesouměřitelných a protikladných hodnot a zájmů, jež nemohou vyústit ve vý-

44 R. J. Bernstein, *The New Constellation, The Ethical – Political Horizons of Modernity (Postmodernity)*, Polity Press, 1991, str. 245.

45 Z první pozice vychází např. L. Hartz, *The Liberal Tradition in America*, Harcourt, Brace and World, New York 1955. Republikánskou tradici stopovali v amerických dějinách např. J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, N. J. 1975, B. Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Mass., 1967 a H. Arendt, *On Revolution*, Penguin Books, 1990 (1. vyd. 1963).

46 R. J. Bernstein, cit. d., str. 247.

slednou konsonanci. Tyto antagonismy lámou a štěpí i veřejnou sféru, neboť každá partikularita se snaží prosadit takovou definici veřejných pravidel, jež bude v co největším souladu s jejími zájmy a životním způsobem. Radikální kontingence jako absence sjednocujícího základu znamená radikální pluralitu a konec předzjednané harmonie, jež měla být o takový základ opřena.<sup>47</sup>

## Závěr

R. Koselleck prokázal, jak velké osvícenské projekty nejsou schopny chápat kontingence historického času a prostoru jinak než dějinně-filosoficky, tj. vírou v jejich morální obsah a konečné rozuzlení. Podle Kosellecka osvícenci „neznali skutečnou krizi jako nejistotu a nemožnost racionálního plánování“.<sup>48</sup> Politika jim byla vždy jen nástrojem k dosažení rozumného morálního stavu – nikdy ji nepochopili jako nepřekročitelný horizont. Jejich snem bylo ustavení politických a sociálních struktur, jež by odpovídaly obecně lidskému základu, a tak umožnily realizaci věčného míru. Fukuyamova idea konce dějin byla založena na představě definitivního vítězství této liberální utopie. S dějinami by skončila i politika, zbyla by jen technická otázka realizace spravedlnosti. Liberální utopie byla jen dříve narozenou sestrou utopie komunistické. Obě se pohybovaly v horizontu osvíceného rozumu. Obě jsou dosněny. Svět nemá *happy end*.

Lidské identity, hodnoty a zájmy jsou často nesouměřitelné, protikladné a vzájemně se vylučují. Vítězství jedněch znamená oběť druhých. Neutrální půda, na níž bychom všichni stáli, a jež by naše úsilí harmonizovala, neexistuje. Politika je permanentním vyjednáváním o *modu vivendi*. Liberální politika v situaci radikální mnohosti by měla spočívat na systému postupů a strategií pro umocňování slabších, aby i jejich hlas mohl zaznít ve výsledné kakofonii. Spravedlnost rovné svobody ovšem nemůže být konsensuálním východiskem, ale pouze regulativním ideálem takového realistického či post-osvícenského liberalismu.

47 Srv. E. Laclau, *Community and its Paradoxes: Richard Rorty's „Liberal Utopia“*, v: *Community at Loose Ends*, vyd. Miami Theory Collective, University of Minnesota Press, Minneapolis, Oxford 1991, str. 95-96.

48 R. Koselleck, *Kritik und Krise, Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Suhrkamp 1989, str. 134.