

ACTA POLITOLOGICA

www.acpo.cz

RECENZOVANÝ ČASOPIS | PEER-REVIEWED JOURNAL

2018 | Vol. 10 | No. 3 | ISSN 1803-8220



CÍBIK, Matej (2018). Liberální universalismus
dnes. *Acta Politologica*. Vol. 10, no. 3, pp. 64–79.
https://doi.org/10.14712/1803-8220/26_2017

Published: 29/10/2018

Tento článek podléhá autorským právům, kopírování a využívání jeho obsahu bez řádného odkazování na něj je považováno za plagiátorství a podléhá sankcím dle platné legislativy.

This article is protected by copyright. Copying and use of its content and presenting it as original research without proper citation is plagiarism, which is subject to legal sanctions.

Katedra politologie Institutu politologických studií
Fakulta sociálních věd Univerzity Karlovy

Department of Political Science, Institute of Political Studies
Faculty of Social Sciences, Charles University

Liberální universalismus dnes¹

Matej Cíbik²

Abstract:

Liberal thought – especially when inspired by Kant – always had universalistic ambitions. Faith in its own philosophical dominance is a natural consequence of liberal thinking, starting with its inception during the enlightenment. However, these tendencies are deeply problematic. The relation of liberalism towards the future (postulating its “final victory”) and towards the past (adoption of ahistorical and acultural normative standpoint) is in the final analysis indefensible. However, the fact that liberal thinking cannot defend its commonplace presuppositions does not mean that it is indefensible as such. It might still be superior to other types of political regimes.

The second part of the article consists of an argument that defends liberalism without its universalist ambitions. It starts from a concept of recognition and claims that liberal regimes are currently the only ones that can provide a generally acceptable recognition to their citizens. This is true not only for what is traditionally conceived as “western world”, but across the globe. The reason for this unique standing of liberal regimes is a fact (prominently defended by Charles Taylor) that people in contemporary societies do not understand their value as mediated through some external entity (tribe, church, family, nation). They perceive the source of their value as coming from “inside”. This is deeply problematic for illiberal regimes – a challenge they cannot overcome, but that liberal regimes can.

Key words: Liberalism; universalism; recognition; Kant; Fukuyama

Liberální universalismus

Liberalismus vznikl jako ideologie zastřešující boj proti feudalismu, ekonomickým a společenským bariérám, cenzuře, svévoli politických autorit či moci náboženských institucí ve veřejném životě. Vyznává víru v lidskou důstojnost, politickou rovnost a široce chápanou svobodu. „*Liberalismus*“ budu tedy pro účely tohoto článku chápat široce, jako typ politického programu založený na obhajobě výše zmíněných hodnot – jako totožný s liberální demokracií.

Takto široce definovaný liberální program vykrytalizoval v době osvícenství. Právě tato doba pak měla zásadní vliv na ráz liberálního programu i v příštích stoletích – a to zejména v oblasti universalistických ambicí liberalismu, které jsou předmětem tohoto článku. Ze všech črt, které liberalismus přebíral od osvícenství, jsou v otázce jeho universalismu podstatné zejména dvě: (1) *důraz na rozum* a (2) *dějinný optimismus*. Oba tyto motivy

¹ Tato publikace byla podpořena v rámci projektu OP VVV „*Centrum pro etiku jako studium hodnoty člověka*“, reg. č.CZ.02.1.01/0.0/0.0/15_003/0000425 spolufinancovaného z Evropského fondu pro regionální rozvoj a státního rozpočtu České republiky.

² Matej Cíbik je výzkumným pracovníkem Centra pro etiku na Univerzitě Pardubice (Stavařov 97, 532 10 Pardubice). Kontakt: matej.cibik@upce.cz Researcher ID: I-1430-2018. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3720-5187>

představovaly a představují pro liberální myslitele cestu, jak ukázat nadřazenost jimi preferovaného politického zřízení nad všemi alternativami. Pokud se liberalismus ukáže jako ideologie, která unikátně vyhovuje racionálnímu uchopení politiky (1), anebo jako dějinná nutnost (2), pak se stává skutečně universálním.

Je podstatné, že oba tyto motivy intenzivně rezonují v politických spisech Immanuela Kanta. Ten se jako osvícenský myslitel *par excellence* stal (ať už oprávněně, nebo ne) přímou a silnou inspirací zejména anglosaského liberalismu posledních padesáti let. Do velké míry to tedy je právě on, kdo pomocí důrazu na rozum a na určitou koncepci dějin pomohl určit universalistickou tvář osvětlenství, z něhož se postupně vyvinul liberalismus, jak ho známe dnes.

Kant vkládá důraz na rozum přímo do definice osvětlenství. V slavném výroku tvrdí, že „*osvětlenství je vykročení člověka z jeho jím samým zaviněné nesvéprávnosti*“. Nesvéprávnost přitom definuje jako „neschopnost používat svůj rozum bez toho, abychom byli vedeni někým jiným“ (Kant 2013a: 148, kurziva v originále).

Užívání vlastního rozumu má významné politické důsledky. Předpokládá totiž svobodu – konkrétně svobodu slova, schopnost „*veřejně užívat svého rozumu*“ (Kant 2013a: 150, kurziva v originále). Podobně jako další otec liberalismu, John Stuart Mill (2008), klade i Kant obrovský důraz na svobodu myslet ve veřejném prostoru. U Kanta, který byl poslušným poddaným absolutistického monarchy Fridricha II. Velkého, to bylo snad jediné konkrétní politické doporučení, které sdílel se současnými liberály.

Na abstraktnější úrovni je však Kantovo osvobození pomocí rozumu mnohem ambicióznější. Rozum u Kanta je universální. Při praktickém rozvažování nahlížíme v sobě mravní zákon, který je stejný pro všechny. Právě ten tvoří lidskou důstojnost a z ní vyplývající povinnost používat lidstvo ve své osobě i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel, nikoli jen jako prostředek (Kant 2014: 429 AA). Lidská důstojnost se projevuje jako vrozené právo na svobodu, s čímž je spojena rovnost, která je vnímána jako nemožnost druhých zavázat mě k něčemu, s čímž sám nesouhlasím, anebo k čemu je nemůžu recipročně vázat ani já (Kant 1990: 237–238). Tento model universálně sdíleného rozumu mezi bytostmi podléhajícími mravnímu zákonu Kantovi umožňuje pronášet skutečně silné výroky o povaze politické společnosti a jejích principech: „*Občanský stav pojmáný pouze jako stav právní je a priori založen na následujících principech: 1) Svobodě každého člena společnosti jako člověka; 2) rovnosti každého se všemi ostatními jako poddaného; 3) samostatnosti každého člena politického společenství jako občana*“ (Kant 2013b: 80, kurziva v originále). Svoboda, rovnost a autonomie, dnes široce vnímané jako základné liberální hodnoty, jsou u Kanta důsledkem rozumového nahlížení na politiku. Jsou universální a platné napříč kulturními a civilizačními rozdíly.

Ve svých spekulativnějších spisech, které se věnují filosofii dějin, vidí Kant historii jako postupný vývoj směrem k „*republikánskému zřízení*“, ve kterém opět dominuje rovnost a svoboda. Toto zřízení založené na rovnosti a svobodě je jediné, které vede k *Věčnému míru* (Kant 2013c: 110). Podle Kanta nemůžeme nezpochybnitelně analyticky dokázat, že dějiny jsou ovládané prozřetelností a směřují k určitému definovatelnému cíli. V přírodním dění si nicméně můžeme tento cíl „*domyslet*“. Je například možné poukazovat na fakta, která naznačují účelnost – konečný účel lidských společenství, jenž bude realizován spolužitím ve státech s republikánským zřízením (Kant 2013c: 122–124). I v méně známém spise *Idea všeobecných dějin ve světoobčanském smyslu* Kant spekuluje, že je to právě „*příroda*“, která nutí člověka ustanovit občanské společnosti, v nichž vládne právo (Kant 2013d: 14–15). Historie tedy podle Kanta stojí na straně liberalismu proti jiným formám vlády. Je jenom

otázkou času, kdy se liberalismus nadobro prosadí ve všech státech na celé planetě. Různé formy autoritarismu a teokracie mu musí ustoupit vlastně historickou nutností.

Kantův liberální universalismus má tedy dvě tváře: ukazuje se jak ve filosofii dějin, tak v rozumovém ukotvení politiky. Tyto dva aspekty však neměly stejný dopad. Filosofie dějin dnes v teoretických diskuzích o obhajobě liberalismu hraje jenom omezenou roli – i když i tady se najdou výjimky. Suverénně nejznámější pokus o takto „historický“ argument ve prospěch universalnosti liberalismu prezentoval v devadesátých letech minulého století Francis Fukuyama. Jeho *Konec dějin a poslední člověk* (Fukuyama 2002) se spíše než o Kanta opírá o Hegela a tvrdí, že liberální idea zaujala ve světě pevné vedoucí postavení a nemá žádné alternativy. „Zatímco pro předcházející formy vlády byly charakteristické závažné nedostatky a iracionality, které nakonec vedly k jejich zřícení, liberální demokracie tyto vnitřní rozpory pravděpodobně nemá“ (Fukuyama 2002: 11).

Ideová nadřazenost liberálních demokracií se u Fukuyamy pojí také se silnými a nevyhnutelnými dějinnými tlaky v její prospěch. Jedním z nich je „mechanismus moderní přírodovědy“ (Fukuyama 2002: 119). Moderní společnosti potřebují široké vzdělané vrstvy – to je jeden z aspektů technické civilizace, které se moderní společnost nemůže vyhnout. Jenomže existence středostavovské gramotné společnosti zvyklé samostatně uvažovat a jednat má i politické důsledky. Tato společnost bude vždy nakloněna demokracii a bude kriticky vnímat všechny chyby a problémy, které se sebou autoritativní vláda přináší.

Druhým historickým tlakem v prospěch liberálních demokracií je „boj o uznání“ (Fukuyama 2002: 147–205). Fukuyama přebírá některé aspekty Hegelovy filosofie dějin a ukazuje historii jako boj, ve kterém jde nejenom o hobbesovské zájmy jako bezpečnost a blahobyt, ale i o morální a politický status jednotlivých obyvatel, o jejich uznání druhými. Tento boj, dialektika pána a raba, musí skončit v momentě, kdy dojde k plnému vzájemnému uznání. Fukuyama argumentuje, že liberální demokracie dosahují přesně tohoto stavu. Dějiny skončily, protože liberální zřízení „plně uspokojuje“ lidskou touhu po uznání (Fukuyama 2002: 276).

I navzdory těmto argumentům Fukuyama není natolik naivní, aby prezentoval pevný historický horizont konečného vítězství liberalismu. Politická realita je komplikovanější než teoretické argumenty. *Ideál* liberální demokracie však podle něj už není možné vylepšovat a je universalně platný. I když to tak v reálné politice ještě nemusí vypadat, liberalismus už zvítězil, tvrdí Fukuyama.

Jestliže tedy Kantova filosofie historie má jenom malý a nepřímý vliv na současné diskuze (Kant představuje pro Fukuyamu jenom sekundární inspiraci a *Konec dějin a poslední člověk* neměl výrazný akademický dosah), Kantův racionální universalismus má dodnes zásadní dopad zejména na anglosaskou tradici. Přes Rawlsovu *Teorii spravedlnosti* (1999a) se Kantovo myšlení dostalo do centra zájmu politických filosofů. Liberální universalismus se tak snažili rozpracovat i dva z nejcitovanějších akademiků konce 20. a začátku 21. století – Thomas Nagel a Ronald Dworkin.

Nagel tvrdí, že schopnost užívat rozum nás klade do pozice, která přesahuje perspektivu první osoby. Pokud něco považujeme za pravdivé nebo správné v silném slova smyslu, znamená to, že to považujeme za pravdivé či správné *simpliciter*, nejenom z našeho úhlu pohledu. Rozumové nahlížení správnosti anebo pravdivosti má širší záběr – nutně se prezentuje jako pohled odnikud (*the view from nowhere*; Nagel 1989). Pokud tedy rozvažují, jak správně jednat, neberu do úvahy jenom, jak bych se měl zachovat *já*. Uvažují, jak by se měla zachovat libovolná osoba na mém místě (Nagel 1997: 110, srov. Nagel 1997: 5). Užívání rozumu proto implikuje ambici dosáhnout universalní platnosti.

Nagelův universalismus rozumu má samozřejmě dopad na jeho pojmání politiky. Naše přesvědčení o důležitosti svobody, rovnosti a lidské důstojnosti není možné odbít jako kulturně podmíněné. Nagel odmítá tendence k liberální schizofrenii zachycené v bonmotu Roberta Frosta, který definuje liberála jako někoho, kdo se při sporu není schopen postavit za vlastní stranu (Nagel 1987: 215). Pokud liberál považuje své hodnoty za správné, musí je považovat za správné obecně, nejenom pro něj samotného. Fakt, že se naše postoje vyvinuly na pozadí určitých socioekonomických trendů, nic nevyovídá o jejich širší platnosti či neplatnosti. O té se dá diskutovat pomocí racionálních argumentů, nikoli preventivní rezignací na argumentaci jako takovou. Pokud tedy věříme v lidskou důstojnost, musíme to myslet universálně – že všichni lidé vždy disponují určitou důstojností. A pokud věříme v universální lidskou důstojnost, pak je liberálně-demokratické politické zřízení jedinou ospravedlnitelnou možností uspořádání politických společností. Liberalismus podle Nagela před těmito důsledky svých fundamentálních axiomů nemůže utéct.

Podobný postoj zaujal i Ronald Dworkin. Důstojnost lidských bytostí je pro něj základem a universálně platným východiskem politické teorie. Z ní vychází právo na rovné zacházení, které svou morální silou „*trumfne*“ jakoukoli politiku vlády, která ho porušuje (Dworkin 2011: 330). Ve zkratce, „*základní vhled, že důstojnost vyžaduje rovný zájem na životě každého a plný respekt vůči osobní zodpovědnosti, není relativní. Je skutečně univerzální*“ (Dworkin 2011: 338).

Dworkinovo porozumění liberálním hodnotám vychází z universální lidské důstojnosti. Na tomto základu staví rovnost, svobodu a demokracii jako „*interpretativní koncepty*“ (*interpretive concepts*; Dworkin 2011: 349–350). Úlohou politických filosofů podle Dworkina není artikulovat jistou kulturu či tradici, ale rozvrhnout tyto koncepty tak, aby si neodporovaly a aby na sebe navzájem odkazovaly. Formulace těchto liberálních hodnot se nestávají přijatelnými, když vycházejí z určité kultury, nebo proto, že jsou populární a obecně akceptované. Určitá formulace liberálních hodnot je přijímaná, protože si myslíme, že je pravdivá (Dworkin 2011: 338). V tom spočívá jádro Dworkinova liberálního universalismu – a v tom je i jeho podobnost s Nagelem. Politické hodnoty akceptujeme tehdy, když si myslíme, že jsou pravdivé. Jenomže víra v politické hodnoty „*pravdivé pro mě*“ je zvláštní a zřejmě neudržitelný postoj. Politika nikdy není „*pro mě*“, musí vzít do úvahy pluralitu a jinakost. Cílem pro politického filosofa tedy musí být taková konceptualizace politických hodnot, která je přijatelná *simpliciter*, bez relativistického dovětku. A to je právě postoj, který tvoří základ liberálního universalismu.

Teorie omylu

K těm liberálního universalismu, které byly prezentovány výše, bychom měli být skeptičtí. V konečném důsledku za nimi stojí neudržitelné postoje k minulosti a budoucnosti našich politických společností. Teleologický liberalismus Fukuyamova typu předpokládá, že je vyvrcholením dějin. Liberální universalismus Dworkina a Nagela je možná ještě ambicióznější – platí nejenom napříč prostorem, ale zejména napříč časem. Implikuje úsudek, že minulé i budoucí politické společnosti by měly být liberální. A pokud liberální nebudou/nebyly, tak to znamená, že selhaly, protože nerespektovaly universálně platné morální požadavky. Spekulace o budoucnosti a moralizace minulosti však nepředstavují teoreticky udržitelné postoje – jak vysvětlím v této sekci.

Co se týče uvažování o budoucnosti, Fukuyamův optimismus je přímočaře zpochybnitelný nejenom z praktických (současná eroze liberálních společností ve střední Evropě), ale i z teoretických důvodů. Nezávisle na tom, jak se nám argumenty v prospěch liberalismu jeví nyní, postulování jeho konečného vítězství nemůže totiž být víc než spekulací. To si uvědomoval už Kant, když varoval, že účelnost v přírodě či politice „nepoznáváme“, dokonce na ni ani „neusuzujeme“, ale můžeme si ji pouze „domyslet“ (Kant 2013c: 123). Teleologické úvahy o historicko-politickém vývoji k nejlepšímu, dokonalému režimu do politické teorie vlastně nepatří. K současnému intelektuálnímu bádání vždy náleží alespoň špetka intelektuální skromnosti a zdravého skepticismu, která se s velkými a argumentačně nedoložitelnými tvrzeními snáší poměrně těžko. Projektovat liberalismus jako jediný možný politický režim budoucnosti (Fukuyamova pozice implikuje, že liberální demokracie se nutně i za dvě stě let budou jevit jako nejlepší forma politického zřízení) je nemožné, protože to vyžaduje vyloučení intelektuálního vývoje. Tvrzení tohoto typu obsahují neprokazatelný krok víry, kdy z dneška usuzují na zítřejšek a předpokládají, že už se nic nemůže změnit. A to je typ argumentu, který by měl být považovaný za *faux pas*. Nelze se proto divit, že Fukuyamova teorie nezanechala výraznější akademickou stopu.

Liberální universalismus však nemusí nutně předpokládat určitý budoucí vývoj. Tento problém je možné uzávorkovat. Stále se totiž dá tvrdit, že vyloučení spekulace ohledně budoucnosti nemění naši současnou situaci. Jako liberálové stále věříme, že každý politický režim by měl respektovat svobodu, rovnost a důstojnost svých občanů. Z toho však podle Nagela a Dworkina nutně vyplývá víra, že liberalismus je správný/pravdivý *simpliciter*. Tento postoj nemusí mít nic společného s postulováním budoucího vývoje našich společností – je jenom deklarací našeho přesvědčení a nutně neimplikuje žádnou teleologii.

Tuto méně ambiciózní formu liberálního universalismu napadl Bernard Williams svým argumentem „*teorie omylu*“ (*error theory*; Williams 2011a: 115). Podle něj se liberální universalismus Dworkina a Nagela nemusí vztahovat k budoucnosti, aby se stal neplauzibilním. Stačí, když přezkoumáme jeho vztah k minulosti. Základní otázka je jednoduchá: „*Jestliže je liberalismus správný a universální tak, jak si to Nagel myslí, tedy že lidé v dřívějších dobách měli zkrátka myšlenky, jež jsou ve světle rozumu horší než naše, proč potom neměli myšlenky lepší?*“ (Williams 2011a: 115). Liberalismus jako politický proud je produktem posledních tří století. Jestli je „*ve světle rozumu*“ lepší než všechny alternativní teorie, pak je jasné, že se všichni neliberální myslitelé (mezi jinými úplně všichni myslitelé z dávnější minulosti) museli radikálně mýlit. To je však velmi silné tvrzení. Universální liberalismus musí vysvětlit, jak je možné, že se tolik očividně nadaných lidí tak dlouhou dobu systematicky mýlilo ve svých představách o povaze politiky. Jinými slovy, universální liberalismus nám dluží „*teorii omylu*“.

Williams si myslí, že vyprodukovat tuto „*teorii omylu*“ je nespílitelná úloha – je to výzva, na kterou liberální universalismus nemůže odpovědět. Nagel a Dworkin nemůžou ukázat na určitou konkrétní chybu v uvažování, které se dopustili Aristoteles, Platón, Tomáš Akvinský, Machiavelli i Hobbes a které mohly předejít. Jediné, co o nich liberál může říct, je, že doba, ve které žili, měla velký vliv na jejich uvažování. Jenomže to samé se dá říct i o současných liberálech. Na to, abychom vyhlásili, že jsme se v naší době konečně dopracovali k universální pravdě (ke které se teoretikové před námi dopracovat nemohli), je nutná určitá koncepce historie a jejího směřování – což je právě to, čemu se intelektuálně poctivý teoretik chce vyhnout.

Jinak řečeno, Williamsův argument „*teorie omylu*“ obviňuje liberální universalismus z přílišného moralismu. Postoje Nagela a Dworkina implikují, že každé politické uspořádání

před americkou revolucí bylo nespravedlivé a odsouzeníhodné, protože nerespektovalo základní politické hodnoty svobody, rovnosti a lidské důstojnosti. Tento postoj k politice je však mimořádně podezřelý. Politika by měla být citlivá k lokálním podmínkám, protože je (pokud použijeme staré klišé) uměním možného. Jestliže existence moderního liberálního státu byla po většinu historie nemožná, pak obviňování minulých režimů z nespravedlivosti zapříčiněné neliberální politikou nedává smysl. Nemůžeme vinit Osmanskou říši 17. století z toho, že nedala plné volební právo ženám (už jenom proto, že volby v dnešním slova smyslu – a politická práva, jak je chápeme teď – byly v 17. století i vzhledem k obrovské ngramotnosti nerealizovatelné). Pokud však přiznáme, že režimy, které se nacházely v jiné situaci, než jsme my dnes, nelze za jejich neliberálnost kritizovat, pak není jasné, co zůstalo z liberálního universalismu.

Navzdory tomu, že někteří liberálové se snaží na Williamsovu výzvu odpovědět a přednést vlastní teorii omylu,³ považují jeho pozici za velmi přesvědčivou. Není možné tvrdit, že liberalismus je ideálem platným pro všechny politické společnosti napříč dějinami a kulturami. Universalistický liberalismus implikuje příliš moralistické pojetí politiky, které je necitlivé k faktu, že v politice jde také o ne-morální faktory: o lokální podmínky a zájmy, o kulturu dané společnosti, o představy, které konkrétní obyvatelé mají o svém spolužití, o kooperaci a budování pevných vazeb a institucí ve společnosti.

Morální ideály mají v politice své pevné a důležité místo – ale až v momentě, kdy jim uvěří jistá část populace. Jinými slovy, liberální kritéria politického spolužití (svoboda, rovnost a respekt k důstojnosti, jak jim rozumíme dnes) nejsou ahistoricky dané a není možné na jejich základě soudit a hodnotit společnosti „zvenčí“ či dokonce z budoucnosti. Tato kritéria začínají být relevantní až v momentě, kdy se ve společnosti objeví postava liberála – někoho, kdo těmto kritériím autenticky věří a kdo na jejich základě artikuluje svou vizi uspořádání politického společenství. Až pak se s nimi daný režim musí určitým způsobem vypořádat.

Zdálo by se tedy, že na liberální universalismus je nutné rezignovat. Navzdory tomu jsem však přesvědčen, že tomu tak úplně není. Je nutné pouze opustit spekulace o budoucnosti a o minulosti. Ani jeden směr těchto úvah totiž nikam nevede. Postulování určitého typu režimu jako vyvrcholení historie je minimálně jeden argumentační krok mimo toho, co jsme schopni přesvědčivě vykázat. Na druhé straně je vynášení normativních soudů nad dávno minulými režimy specificky ohledně jejich neliberálnosti (a ne obecněji například kvůli brutalitě a rozsévání lidského utrpení) také typem intelektuálního postoje, kterému je lepší se vyhnout. Časové hledisko minulosti a budoucnosti, které universalismus implikuje, proto úvahy o liberalismu pouze komplikuje a nic konstruktivního nepřináší. Pokud by se

³ Zatím poslední pokus, který jsem zaznamenal, vypracoval George Tsai (2013). Tsai předkládá zajímavý hermeneutický argument. Universalnost liberalismu podle něho nespočívá v tom, že je nutné k němu dojít, pokud používáme rozum správně. Liberalismus má (jako každá politická doktrína) své historické, sociologické a teoretické předpoklady, které nestojí jenom na čisté racionalitě. Liberalismus je nicméně unikátní v tom, že nám poskytuje stanovisko, ze kterého je možné interpretovat a porozumět jakékoli jiné společnosti. Pokud analyzujeme různá historická politická zřízení skrze naši liberální perspektivu, odhalujeme a chápeme je způsobem, který by nám byl jinak nedostupný.

Takto prezentovaný argument však považuji za vysoce neplauzibilní. Jeho zásadní problém spočívá v tom, že v konečném důsledku předpokládá pohled na historii ne nepodobný Fukuyamovi. Vyžaduje tvrzení, že minulosti nejenom rozumíme skrze naše liberální hodnoty, ale že toto naše historické porozumění je jistým způsobem epistemicky privilegované. Pokud by toto byla pravda, bylo by to samozřejmě silné tvrzení ve prospěch liberálního universalismu. Liberalismus by byl perspektivou, ze které jsme unikátně schopni hodnotit dějiny – byl by tak v jistém smyslu perspektivou jejich konce a završení. Jenomže toto je přesně pozice, o které jsem konstatoval, že je filosoficky neudržitelná.

však ukázalo, že liberalismus je jedinou akceptovatelnou alternativou pro *současné* společnosti, byl by to důležitý výsledek. Neukázala by se universálnost v plném smyslu slova – ta implikuje časovou trvalost. Navzdory tomu by tím však bylo možné poukázat na skutečně výsostné postavení liberalismu v současném myšlení, spolu s absencí alternativ k němu. O to se pokusím ve zbytku článku.

První politická otázka

V předchozí části jsem argumentoval, že neexistují universální *liberální* kritéria posuzování všech režimů.⁴ Fakt, že moderní koncepce svobody, rovnosti a důstojnosti nejsou ahistoricky aplikovatelné, však neznamená, že přijatelnost politických režimů není vůbec možné hodnotit či analyzovat. Kritéria této analýzy pouze musí být více kontextuální, zaměřená na charakter kooperace, hodnoty, kulturu a způsob, jakým politický režim interaguje se svými občany.

Tím zdaleka nejdůležitějším „kontextuálním“ kritériem přijatelnosti politického režimu je to, jestli je schopen vyřešit „první politickou otázku“, jak ji definuje Bernard Williams. „První politickou otázku v hobbesovském smyslu ztotožňuji se zabezpečením pořádku, ochrany, bezpečnosti, důvěry a podmínek pro spolupráci. První politickou otázkou je z toho důvodu, že její vyřešení je podmínkou pro to, aby bylo možno řešit a vůbec klást další politické otázky“ (Williams 2011b: 30).

Obecným desideratem zbytku tohoto článku je prezentovat liberálně-demokratický stát jako jediný, jenž může v současných společnostech přiměřeně zodpovědět první politickou otázku. To znamená, že liberalismus představuje jedinou ne-opresivní možnou alternativu pro uspořádání dnešních politických společností.⁵ To je důležité a silné zjištění, které se navíc nevztahuje k minulosti a budoucnosti, čímž se vyhýbá problematické pozici liberálních universalistů, jak jsem ji prezentoval v předcházejících částech.

Předtím, než přikročím k samotné argumentaci, je potřebné si vyjasnit, co znamená zodpovědět první politickou otázku. Williams, o jehož myšlenky se opírám, prezentuje několik upřesnění, kterým lze rozumět jako dvěma základním požadavkům na jakoukoli přijatelnou odpověď. V první řadě by každý režim měl poskytnout určité zdůvodnění mocenské struktury daného politického společenství. V druhé řadě toto zdůvodnění musí dávat členům tohoto společenství smysl a musí pro ně být možné, aby ho přijali.

První požadavek tvrdí, že jakýkoli režim by měl členům politického společenství poskytnout vysvětlení, proč je použití donucovací síly z jeho strany v pořádku, zatímco použití podobného donucování kýmkoli jiným je nepřijatelné. Podle Williamse, „jedno tvrzení lze považovat za axiom, a to že moc s sebou nese právo, že mocí nelze ospravedlňovat. Donucovací mocí, která se představí pouze jako donucovací moc, nelze ospravedlnit její použití“ (Williams 2011b: 33). Nadvláda jedné skupiny nad druhou musí být nějak zdůvodněna. Řešení první politické otázky tak s sebou nese i požadavek ospravedlnění. Pokud je například proti někomu použita státní moc, musí existovat určité vysvětlení, proč je toto použití správné a proč se dotýčný nemá bránit všemi dostupnými prostředky.

⁴ To, že liberální politické hodnoty nejsou universální tak, jak si je představuje např. Dworkin, však neznamená, že neexistují žádná universální morální hlediska. Brutální, násilní či genocidní režimy (tedy ty, které cíleně způsobují utrpení nevinným lidem) jsou odsouzené nezávisle na kultuře a historické situaci. Tato universální kritéria jsou však veskrze negativní (určují věci, které jsou nepřijatelné) a nemohou sloužit k formulaci pozitivní vize politického společenství.

⁵ Liberalismus je tedy, abych použil oblíbený výraz Angely Merkel, „alternativlos“.

O tomto možném ospravedlnění donucovací moci se toho nedá na obecné úrovni moc říct. Historicky se vyskytly různé typy vysvětlení pro různá politická společenství. Je však nutné (což je druhý požadavek formulovaný výše), aby toto ospravedlnění mohlo členům politického společenství „dávat smysl“ (Williams 2011b: 41, kurziva byla přidaná).

„Dávání smyslu“ samozřejmě není universální kategorií, která je jednotná napříč společnostmi. Je to kategorie historického porozumění. Vysvětlení, která různým společnostem minulosti dávala smysl, nedávají smysl nám. Naopak naše porozumění povaze politické moci by nutně narazilo na velkou bariéru, pokud bychom se ho pokoušeli vysvětlit japonským samurajům anebo egyptským faraónům. Pokud se tedy politická moc snaží svým občanům vysvětlit, proč a jak se odlišuje od obyčejného silového nátlaku, musí podat také vysvětlení, které se bude nacházet v jejich horizontu porozumění. To je základní předpoklad politické přijatelnosti moci.

Dávání smyslu je však pouze minimální požadavek. Ospravedlnění politické moci musí také být alespoň do jisté míry akceptovatelné pro všechny části obyvatelstva. Pokud se ukáže, že určitá forma spolupráce je pro jistou část populace prudce nepřijatelná a vyžaduje kontinuální nasazení síly ze strany státu, pak je stát a dané uspořádání součástí problému, a ne součástí řešení. Vyřešit první politickou otázku tedy znamená najít takovou formu společenské spolupráce, která bude alespoň do určité míry přijatelná pro všechny, a tím umožní mírové spolužití.

V pozadí tohoto vysvětlení, alespoň jak mu rozumím já, je koncepce legitimacy Maxe Webera, který jí nerozumí normativně, ale deskriptivně. Důležitá není pravdivost ospravedlnění moci či její korespondence s objektivně platnými hodnotami anebo faktickou realitou. Důležité je přijetí členy dané společnosti, jejich víra v to, že dané použití moci je platné, správné a v pořádku. Je to právě tato víra, která způsobuje, že občané připisují danému politickému systému legitimní platnost – a je přitom jedno, zda je způsobena náboženstvím, tradicí, rozumovým či emocionálním přijetím anebo něčím jiným (Weber 2009: 167). Aby byl stát legitimní, musí vykonávat moc způsobem, který budou jeho občané považovat za správný a přiměřený. Pokud tomu tak není, legitimita politického systému se hrouťí, a s ní i řešení první politické otázky.

V této krátké sekci jsem chtěl zhruba načrtnout několik minimálních podmínek, které musí státní moc splnit, aby byla přijatelná. Nesmí být čistou mocí, musí dostát nároku na své ospravedlnění, na legitimitu. Toto ospravedlnění však nemůže být libovolné. Musí občanům dávat smysl a být pro ně alespoň do jisté míry přijatelné. V následujících sekcích se pokusím dokázat, že tyto minimalistické podmínky jsou v současnosti splnitelné pouze liberálním režimem.

Boj o uznání a „Taylorova teze“

Liberalismus je dnes jedinou alternativou legitimního vládnutí, a to obecně, napříč kulturami. To je teze, kterou chci ve zbytku tohoto článku obhájit. Tato teze je samozřejmě kontroverzní, i když představuje výrazný ústup z pozic liberálního universalismu, jak jsem je prezentoval výše. Fukuyama, Dworkin a Nagel vybudovali své teoretické pozice tak, že rozšiřovali platnost liberalismu do minulosti a/nebo budoucnosti, což jim zásadně ubíralo na hodnověrnosti. Tento aspekt je proto nutné opustit. Základ jejich postoje je nicméně pravdivý: liberální demokracie je jedinou otevřenou politickou možností pro současné společnosti.

Svou argumentaci vystavím na analýze „*boje o uznání*“, od něhož však abstrahuji k němu často přidružené teleologické a historické úvahy. Boj o uznání interpretuji v čistě politických intencích přijatelnosti možných současných režimů (tedy jejich schopnosti zodpovědět „*první politickou otázku*“). To je v literatuře nezvyklé. Od Hegela až po Axela Honnetha či Francise Fukuyamu má boj o uznání často výrazné teleologické rysy. Například právě Axel Honneth, jehož ambicí je dovysvětlit a aktualizovat tento Hegelův projekt pro potřeby současnosti, analyzuje uznání jako kategorii historického vývoje, ke kterému jsme dospěli skrze určitá přesně definovaná a nevyhnutelná stádia (Honneth 2010). Jeho jinak propracovaná a hluboká filosofická koncepce proto trpí tím, že předpokládá filosofii historie založenou na bázi hegelovské dialektiky. To této koncepci ubírá na přijatelnosti, protože, jak jsem vysvětlil výše, tato dialektická koncepce historie vyžaduje množství netriviálních argumentačních předpokladů, které je v současnosti ochotná strávit jenom malá část badatelů. Proto je mou ambicí konceptualizovat boj o uznání bez tohoto historicko-dialektického komponentu.

Nehledě na tuto rozdílnost však sdílím s Hegelem a Honnethem základní pohled na uznání jako klíčovou politickou kategorii. Již Hegel coby první teoretik uznání ukázal, že Hobbesova analýza politiky jako nástroje zabezpečení základních zájmů a zlepšení života oproti „*přirozenému stavu*“ je nekompletní. Lidské bytosti nechtějí od politiky pouze podepření svých zájmů. Politická komunita kromě toho také vytváří prostor, skrze který se život daného jedince validuje jako smysluplný či důstojný. Politika je nástrojem, který poskytuje občanům uznání. To je jedna z jejích základních funkcí. Pokud v této úloze režim selže, nemůže efektivně fungovat – nemůže se stát přijatelným a vyřešit první politickou otázku. Řečeno slovy Axela Honnetha: „*Společnosti představují z hlediska svých členů legitimní uspořádanou strukturu pouze v té míře, v níž jsou schopny zaručit na různých rovinách spolehlivé vztahy vzájemného uznání*“ (Fraser, Honneth 2004: 224).

Základem mé argumentace je mezi teoretiky uznání běžný vhled, že možné politické uznání nutně vychází z koncepce sebe sama, z našeho sebe-vnímání a vědomí vlastní hodnoty. Uznání ze strany politické moci je proto úspěšné pouze tehdy, pokud politická moc občanům přiznává hodnotu, která jim podle nich náleží a občané vnímají tento čin jako adekvátní. Pokud politická moc neposkytuje svým občanům uznání anebo ho poskytuje způsobem, který je pro ně nepřijatelný, pak v jejich očích selhává. Uznání je téměř z definice úspěšné jenom tehdy, pokud je jako uznání také přijaté. Koncepce sebe sama, způsob, jakým se členové dané společnosti vnímají, se promítá do uznání, které se od politické moci očekává. Toto považuji za konstantu politického života.

Samuraj v Japonsku 16. století a středověký sedlák očekávají od své politické komunity zásadně rozdílné druhy uznání. Samuraj očekává určitá privilegia pro osoby, které se vyznačují ctnostmi bojovníka. Sedlák očekává potvrzení své role v božím řádu, kde za poslušnost vůči světským a božským autoritám dostane naději na spasení. Jejich vnímání sebe sama je odlišné a má přímý dopad na to, jaký druh režimu považují za přijatelný. Ještě silněji řečeno, úspěšnost uznání závisí na *korespondenci* nastavení státní moci se sebe-vnímáním jejích obyvatel. Pokud je tato korespondence porušena (pokud například sedlák uvěří Martinovi Lutherovi a přestane se vnímat jako součást jednotného uspořádání universa v čele s papežem a císařem), pak stávající režim není schopen poskytnout uznání – což má za následek selhání řešení první politické otázky se všemi hobbesovskými konsekvencemi. Každý režim, aby byl úspěšný, musí ve svém uspořádání reflektovat sebe-vnímání obyvatel. To je první a nesmírně důležitý krok mé argumentace.

Ve druhém kroku chci poukázat na to, že sebe-vnímání moderního člověka má určité charakteristiky, které výrazně omezují možné cesty, kterými mu státní moc může poskytovat uznání. Moderní člověk má silnou tendenci vnímat sebe sama a druhé jako nositele vnitřní hodnoty, která není dána „zvenčí“ skrz členství v národě, komunitě, církvi, kastě anebo jakékoli jiné organizaci či instituci. Hodnota člověka je vnitřní – na každém člověku záleží právě proto, že je člověkem. Ostatní vrstvy jeho identity nemají zdaleka až tak velkou morální váhu.

Výše načrtnutá teze o moderním člověku, který vnímá svou hodnotu jako pocházející „zevnitř“ a ne „zvenku“, je základním argumentačním východiskem Charlese Taylora a zejména jeho monumentálního díla *Sources of the Self* (ale je také přítomna ve *Zkoumání politiky uznání* nebo *The Ethics of Authenticity*; Taylor 1992a, srov. Taylor 1992b, Taylor 2004). Taylor ukazuje, jak se v průběhu historie rodilo sebe-porozumění moderního člověka postupným otáčením dovnitř. Od Platóna, který to skutečně hodnotně situoval mimo nás do říše idejí, přes Augustína, Descartesa, Locka až po osvícenství a romantismus probíhal proces, který postupně připisoval člověku a jeho vnitřním procesům stále víc nezávislé hodnoty (Taylor 1992a: 111–207). Člověk se stal postupně tvorem, který zosobňuje a vytváří hodnotu, která by ve světě bez něj chyběla. I v teistických variantách tohoto postoje je to právě člověk, každý člověk, ve kterém se zrcadlí důstojnost, jejíž hodnota je nepopíratelná. Tato důstojnost vychází zevnitř a je nezcizitelná – a to navzdory tomu, že její vlastní zdroj může člověka převyšovat.

Ve své argumentaci použiji jako premisu „Taylorovu tezi“, která představuje mé uchopení jeho základního postoje.

Taylorova teze:

Moderní člověk nevnímá vlastní hodnotu (a tím pádem své postavení v politickém společenství) jako přidělenou externí autoritou. Vnímá sám sebe jako zdroj vlastní hodnoty, která je právě proto nezcizitelná (institucionálně, politicky, ani nijak jinak).⁶

Dokázání Taylorovy teze výrazně převyšuje možnosti tohoto článku. I samotný Taylor se ji pokusil představit a kriticky zhodnotit na prostoru víc než 500 stran. Považuji ji však za *prima facie* přijatelnou – i kvůli tomu, že právě určitá verze této teze se stala zdrojem a obecně přijímaným základem známé extenzivní diskuze mezi liberály a komunitaristy. Obě strany sporu ji přitom akceptovaly – i když s rozdílným hodnotícím znamínkem.

Komunitariáni jako Michael Sandel a Alasdair MacIntyre v ní vidí zhmotnění všech chyb modernity. Moderní člověk stojí osamoceně, izolován od silných zdrojů své vlastní identity, kterou disponovala politická společenství minulosti. Výsledkem je „nezatížené já“ (*unencumbered self*), které ztratilo to, co bylo v jeho životě skutečně hodnotné (MacIntyre 2004; Sandel 1998).

Taylor samotný, i když je často zařazován mezi komunitariány, není tak jednostranně kritický. Ve svém díle k této tezi zajímá spíše ambivalentní postoj. Ukazuje ji jako diagnózu moderní doby, které se vlastně nemůžeme vyhnout a která přináší obrovské množství

⁶ Nejblíže k přímému a krátkému (tedy citovatelnému) sdělení této teze je následující pasáž: (*In the earlier moral views*) “being in touch with some source – God, say, or the Idea of the Good – was considered essential to full being. Only now the source we have to connect with is deep in us. This is part of the massive subjective turn of modern culture, a new form of inwardness, in which we came to think of ourselves as beings with inner depths.” (Taylor 1992b, 26).

pozitiv do našich společností. Navzdory tomu však má podle něj i množství negativních dopadů v podobě vykořeněnosti, povrchnosti a bezbřehém individualismu moderního člověka (Taylor 1992b). Je přitom důležité podotknout, že tzv. „*politika identity*“, které se Taylor extenzivně věnuje (Taylor 2004), nemá na platnost této teze dosah. Fakt, že Taylor obhajuje nutnost pozitivnějšího vnímání identity historicky znevažovaných minorit (žen, černochoů, francouzsky mluvících Kanadčanů), nemění nic na faktu, že jejich hodnota není dána členstvím v dané skupině, ale jejich lidstvím. Daný občan nemá (a nemá mít) hodnotu, protože je černocho nebo Quebečan. Zdrojem hodnoty v moderních společnostech je vždy sdílené lidství. A toto sdílené lidství je tím hlavním důvodem, proč bychom se měli snažit o uznání historicky ostrakizovaných menšin.

V kontrastu se zdrženlivým až negativním postojem komunitariánů hodnotí liberálové Taylorovu tezi (respektive soubor postojů, které jsem se v ní snažil vyjádřit) vesměs pozitivně. John Rawls, nejvýznamnější z nich, opírá svou „*spravedlnost jako férovost*“ o koncepci člověka jako „*sebe-potvrzujícího zdroje platných morálních nároků*“ (*self-authenticating source of valid moral claims*; Rawls 1993: 32).⁷ Jeho postoj vychází z toho, že občané jsou si vědomi vlastní hodnoty, která není závislá na dalších aspektech jejich identity. Nejsou ochotni uznat vlastní bezvýznamnost vůči politické autoritě. Právě naopak. Základní funkcí politické autority („*první cností společenských institucí*“) je ochraňovat „*nedotknutelnost*“ každé osoby (Rawls 1999a: 3–4). Tento postoj je ještě vyostřen v Rawlsově „*pozdní*“ filosofii. V *Politickém liberalismu* (1993) Rawls na obhajobu své koncepce osoby neužívá předpoklady z Kantovy morální teorie, jak tomu bylo ještě v *Teorii spravedlnosti*. V možná nejdůležitějším místě své analýzy přiznává, že na obranu své koncepce hodnoty člověka vlastně žádné argumenty nemá. V souladu s Taylorovou tezí pouze tvrdí, že toto porozumění je *součástí našich intuic o povaze vztahů v rámci moderní politické společnosti* (Rawls 1993: 13–16).

Postoj, který jsem vyjádřil v „*Taylorově tezi*“, je proto pevnou součástí dnešní politické filozofie – i když často ne explicitně. Tento stav je přitom specifický pro moderní dobu, v minulosti Taylorova teze jednoznačně neplatila. Dobrý kontrast zde například poskytuje středověká praxe exkomunikace. Člověk, který byl exkomunikován, totiž v minulosti automaticky ztrácel své postavení. Byl vyvrhelem, v „*morálním smyslu stál mimo společnost*“, jak píše francouzský biskup 17. století Jacques Bénigne Bossuet (2011, xxii). Jinými slovy, exkomunikace odebírala danému člověku veškeré společenské uznání.

Pokud však bylo možné uznání odebrat vyloučením z církve, znamená to, že společenská hodnota daného člověka závisela na jeho členství v ní. Byla to právě církev, externí organizace, jejímž prostřednictvím člověk participoval na něčem hodnotném a tím získával i určitou důstojnost. Bez spojení s církví daný člověk svou hodnotu okamžitě ztrácel. Proto byla exkomunikace v jistém smyslu nejhorším trestem. *De jure* i *de facto* institucionálně odebírala lidskou důstojnost.

Představit si skutečnou závažnost exkomunikace ve středověku je pro nás dnes téměř nemožné – právě proto, že všichni akceptujeme Taylorovu tezi. Moderní člověk neztrácí svou důstojnost, když vystoupí (vyhodí ho) z církve či strany, změní občanství anebo politickou příslušnost. To je pro nás nemyslitelné. Naše hodnota není zapůjčena vnější institucí, je vnitřní a nezcizitelná.

⁷ Ve svých dalších člancích Rawls používá možná ještě pregnantnější formulaci, kdy mluví o člověku jako o „*self-originating source of valid moral claims*.“ Člověk je tedy nejzazším zdrojem své vlastní hodnoty (Rawls 1999b: 543).

Tímto závěrem končí první část mého argumentu. Tvrdil jsem, že (1) Uznání je jednou z nejdůležitějších politických kategorií; (2) Úspěšnost politického uznání (a tedy úspěšnost režimů snažících se o legitimitu) závisí na korespondenci nastavení státní moci se sebe-vnímáním její obyvatel; (3) Sebe-vnímání obyvatel moderních společností je vyjádřitelné „Taylorovou tezí“, která tvrdí, že hodnota jednotlivce není daná jeho externími vztahy, ale je vnitřní a nezczitelná.

Unikátnost liberalismu

Liberální režimy mají všechny prostředky k tomu, aby byly schopny úspěšně poskytovat uznání lidem, kteří přijímají Taylorovu tezi. Typicky mají úctu k lidské důstojnosti kodifikovanou v nejdůležitějších politických a právních dokumentech a respektují rovnost a svobodu svých občanů spolu se širokými lidskými a politickými právy. Žádný z těchto postojů není podmíněný externě národností, náboženstvím či příslušností k určité skupině, všechny vycházejí pouze z vnitřní hodnoty daného jednotlivce. Legitimita režimu vychází z jeho snahy respektovat své občany a zohledňovat jejich individuální hodnotu a zájmy. To vše vytváří okolnosti, za kterých se uznání, jež liberální režim poskytuje, může shodovat se sebe-vnímáním obyvatel. Abych použil Williamsovu frázi citovanou výše, modernímu člověku liberální režimy „dávají smysl“.

Liberální zřízení však uznání nijak negarantuje. Politické elity i v tomto typu režimu mohou být zkorumpované, zahleděné do sebe, mohou ignorovat život a preference svých občanů, tolerovat nebo i podporovat různé druhy nespravedlnosti. Také menšiny mohou být nepřímo diskriminovány či jinak přehlíženy. Za těchto okolností může určitá část občanů nabýt oprávněné přesvědčení, že jejich potřeby nemají takovou váhu, jakou by měly mít – že je politická moc ignoruje a tím pádem zneuznává, nezávisle na formálním dodržování lidských nebo politických práv. Liberální režimy mohou v krajních případech kvůli zneuznání části obyvatel ztratit svou legitimitu a tím selhat v hledání odpovědi na první politickou otázku. Tato možnost však nic nemění na faktu, že liberalismus dokáže souznít s typem uznání, které vyžaduje Taylorova teze.

Pokud však liberální režimy *mohou* v poskytování uznání selhat, neliberální režimy v tomto bodě selhávají *nutně*. Typy uznání, které nabízejí, totiž nejsou kompatibilní s Taylorovou tezí. Autoritativní režimy potřebují na své zdůvodnění víc než poukaz na demokratickou legitimitu a ochranu lidských práv. Potřebují konkrétnější „příběh“, který ukáže, proč daný člověk, strana nebo skupina má nárok na vládu.

V současnosti populární alternativy liberalismu se dají (pro účely tohoto článku) rozdělit na dva hlavní proudy: na režimy teokratické a nacionalistické.⁸ Oba tyto typy samozřejmě produkují pro své občany určitý typ uznání – to musí každý režim, pokud nemá být zcela nepřijatelný pro kohokoli. Problém je však v tom, že je to uznání, které je zprostředkované externě.

Nacionalistické režimy produkují uznání ve formě hrdosti na členství v národě. Důstojnost a hodnota je člověku propůjčovaná skrze jeho identitu jako člena daného národa, který se historicky osvědčil jako skvělý či jinak výjimečný. Nejtypičtějšími příklady tohoto

⁸ Socialistické režimy, hlavní alternativa liberalismu ve 20. století, jsou dnes na ústupu a většinou sklouzly k neliberálnímu nacionalismu (Venezuela, Severní Korea). Naproti tomu demokratičtí socialisté zůstávají v mezích liberální demokracie, a proto jejich politické představy spadají pod liberalismus, jak s ním pracují v tomto článku. Pro tyto důvody (a vzhledem k omezenému prostoru) socialismus explicitně neanalyzuji.

typu uznání je Čína a Rusko. Režimy v obou těchto státech masivně používají všechny nástroje, které mají k dispozici, aby svým občanům vysvětlily, že politika vládnoucí strany, resp. prezidenta vede k obnovení skvělé pozice, kterou daný národ zastával na světové scéně v minulosti. Z lepšího mezinárodního postavení národa automaticky plyne i větší uznání pro jeho obyvatele – pokud tedy svou hodnotu odvozují externě, ze své národní identity.

U teokratických režimů jde o podobný vztah v rovině náboženství. Režim se prezentuje jako ochrance a garant pravé víry. Je politickým reprezentantem vyšší moci na zemi. Obyvatelstvu se dostává uznání skrze jejich pravověrnost manifestovanou věností k danému státnímu zřízení. „Z boží milosti“ vládce obhazuje svůj nárok na trůn právě boží milostí, přičemž tuto boží milost rozšiřuje i na své poddané. Ti tak opět dostávají uznání prostřednictvím externích, tentokrát náboženských, institucí. V současném světě je nejtypičtějším představitelem tohoto typu režimu Saúdská Arábie. Svůj nárok na vládu režim ospravedlňuje úlohou dohlížet na posvátná místa a chránit islámské právo. Obyvatelé tak nemohou získat uznání jinak než přes náboženství.

Nacionalistické i teokratické režimy mají zásadní problém s uznáním vždy, když se obyvatelé státu s daným zřízením alespoň částečně ztotožní s Taylorovou tezí. Pokud je totiž občan přesvědčen o vlastní vnitřní a nezávislé hodnotě a politický režim ho uznává pouze zprostředkovaně přes jeho národnost či náboženství, nutně z toho plynou problémy, i když se nemusí vždy projevit hned a otevřeně. Pokud je například režim postavený na obnovování slávy a mocenského postavení Ruska a ruského národa a daný občan se s tímto národem silně identifikuje, může přijít k dočasnému souladu a občan může mít pocit, že mu režim poskytuje uznání, na které má nárok. Tento soulad se však rozpadne v okamžiku, kdy cokoli, co režim vyhlásí za obranu ruského národa, začne narušovat oblast, kterou by měl podle tohoto občana režim respektovat. Ještě jasněji nastává nesoulad režimem poskytovaného uznání a sebe-vnímání občana v momentě, kdy je daný občan příslušníkem jiného národa, případně pokud se vnímá kosmopolitně. Za takových okolností je nacionalistický režim strukturálně neschopen poskytnout tomuto občanovi uznání a tím selhává v odpovědi na první politickou otázku.

Závěr předcházejícího argumentu se dá demonstrovat na celé řadě příkladů ze současnosti. Ruský režim není schopen získat loajalitu kosmopolitních obyvatel velkých měst a příslušníků národnostních menšin, zejména muslimů z kavkazských republik. Výsledkem je nutnost použití síly a útlaku na potlačení protestních tendencí, které mezi těmito obyvateli vznikají. Toto použití síly není symptomem selhání nějakého aspektu ruské autoritářské nacionalistické politiky. Je symptomem selhání autoritářského nacionalismu jako takového. Bez liberalizace a uznání vnitřní hodnoty těchto obyvatel jako lidí (a ne pouze jako příslušníků ruského národa) jim není možné poskytnout uznání. Nacionalistické a teokratické diktatury nemají vnitřní možnosti, jak reflektovat Taylorovu tezi. Právě proto tyto režimy nejsou schopny uspokojivě (tedy: bez použití oprese nebo přímého násilí) vyřešit první politickou otázku.

U Číny a Saúdské Arábie je situace snad ještě vyhrcořenější. Muslimská menšina Ujgurů je pod neustálým tlakem mocenských složek státu a Komunistická strana Číny zjevně nemá nástroje na to, aby jim poskytla uznání, které by umožnilo pokojné a mírové řešení situace. Obyvatelé Hongkongu se také cítí utlačováni centrální vládou, protože ta omezuje práva, na něž však mají Hongkonžané dle svého přesvědčení nárok. O Saúdské Arábii a vsudypřítomném potlačování sebemenšího náznaku sekulárního myšlení snad ani nemá smysl psát. Obecně tu však platí přesně to, co u Ruska: útlak a násilí nejsou pouze kontingentní

součástí autoritářských režimů. Jsou jejich součástí jednoduše proto, že tyto režimy nejsou schopny poskytnout uznání podstatné části občanů.

Legitimita nacionalistických a teokratických režimů má dnes formu *kondicionálu*: *pokud* se podstatná část obyvatelstva daných států ztotožňuje s Taylorovou tezí, *pak* tyto režimy nejsou schopné poskytnout uznání svým obyvatelům a jejich odpověď na první politickou otázku selhává. První část tohoto kondicionálu možná nemusí platit úplně pro každou dnešní společnost. Platí však pro všechny alespoň rámcově moderní společnosti a také pro všechny klíčové příklady z tohoto článku. Čína, Rusko či Saúdská Arábie nemají ideové prostředky na to, aby poskytly uznání části svých obyvatel. Výsledkem je nutnost útlaku. Pokud se tomuto závěru chtějí tyto režimy vyhnout, musejí změnit základy, na kterých je vystavěno jejich zdůvodnění sebe sama a uzнат vnitřní nezprostředkovanou hodnotu svých obyvatel. Jinými slovy, musejí se posunout blíže k uznání „*práv člověka a občana*“, tedy k liberální demokracii.

Na tomto místě vzniká jedna přirozená námitka: není současná vlna nacionalismu v celá západní Evropě jasným protikladem předneseného argumentu? Neukazuje se, že národnost přece jenom hraje klíčovou roli v sebevnímání určující většiny obyvatel, a proto Taylorova teze neplatí? Odpověď na tuto otázku je záporná, a to z podobného důvodu, který jsem přednesl výše, když jsem porovnal Taylorovu tezi s „*politikou identity*.“ Je nepopíratelné, že naše identita hraje klíčovou roli v našem sebevnímání. To však neznamená, že takto externě definovaná identita je klíčovým zdrojem hodnoty člověka. Taylorova teze je plně kompatibilní například s nacionalismem, pokud ho vnímáme jako hrdost na vlastní národ. Pokud však nacionalista prohlásí, že hodnota člověka je daná jeho národností, pak jeho politický program nutně vyloučí všechny ostatní (včetně členů jeho národa, kteří se odmítnou takto definovat) a stane se receptem na útlak, případně konflikt. Právě proto vede odmítnutí Taylorovy teze k neschopnosti odpovědět na první politickou otázku. Nacionalismus dnes není schopen vytvořit politický režim bez přímého útlaku části obyvatel.

V minulosti bylo možné strukturovat uznání v politických útvarech přes příslušnost k církvi, kmeni, rodině, kastě či nějaké jiné externí instituci či skupině, a tím pádem uznání například hierarchizovat. Moderní člověk však takto o své hodnotě neuvažuje. Vnímá ji jako vnitřní a nezprostředkovanou členstvím v nějaké instituci. To znamená, že jeho koncepce sebe sama mění formy uznání, které je schopen akceptovat. Chce být vnímán jako rawlsovský nositel platných morálních nároků, které nejsou závislé na nějakém externě zprostředkovaném aspektu jeho identity. Z toho vyplývá fakt, že se vnímá jako tvor disponující určitou stejně externě nezprostředkovanou politickou váhou – a očekává, že stát tuto jeho politickou váhu uzná.

Závěr

Liberalismus je jedinou alternativou pro současnou společnost. Není to proto, že by byl nepochybným a nevyhnutelným výsledkem správného užívání rozumu a ani proto, že k němu politické společnosti dospívají historickou nutností. Je to proto, že liberální režimy jsou v současnosti jako jediné schopny přijatelně zodpovědět první politickou otázku. K zajištění „*pořádku, ochrany, bezpečnosti, důvěry a podmínek pro spolupráci*“ (Williams 2011b: 30) je totiž nutné, aby politický režim poskytl svým občanům uznání, které budou schopni přijmout. Pouze tím se může donucovací moc ospravedlnit a stát přijatelnou. Pokud se tak nestane, politická spolupráce se hroutí a ke slovu se dostává násilí a útlak, jejichž použití signalizuje právě selhání odpovědi na první politickou otázku.

Otázka uznání v moderních společnostech je určena tzv. Taylorovou tezí. To byl můj předpoklad, který jsem postuloval, ale nijak zvlášť nezdůvodnil, spoléhaje se na jeho intuitivní přijatelnost a fakt, že je sdílený napříč celým spektrem politické teorie, od liberalismu až po komunitarismus (byť s opačným hodnocením). V současnosti je po celém světě rozšířeno přesvědčení, že hodnota člověka nepochází z jeho členství v nějaké externí organizaci, která mu propůjčuje váhu a důstojnost, ale že tato hodnota je vnitřní a nezczitelná.

Taylorova teze představuje značnou výzvu pro politiku uznání. Historicky bylo politické uznání udělováno formou externího uznání určitého aspektu identity. Člověk byl uznán jako člen kmene či rodiny, vyznavač kréda anebo příslušník národa či kasty. Tato vnější identita definovala jeho hodnotu ve vztahu k ostatním lidem. Režimy proto poskytovaly uznání téměř výlučně na základě těchto faktorů. To s rozšířením Taylorovy teze přestalo být možné, protože externí uznání se po adopci Taylorovy teze stává nepřesvědčivým. Na úspěšné uznání je momentálně potřeba takový režim, který uzná vnitřní hodnotu daného jednotlivce nezávisle na dalších aspektech jeho identity. To může liberální režim zvládnout pomocí důrazu na svobodu, rovnost, důstojnost a široce pojímaná lidská práva. Žádná jiná současná forma politické vlády toto nedokáže. Pokud je tedy Taylorova teze přijímána alespoň určitou částí populace, neliberální režimy ztrácejí půdu pod nohama, kterou mohou kompenzovat pouze útlakem a násilím. Právě proto je liberalismus jedinečný a je v současnosti jedinou přijatelnou formou vládnutí.

Tento závěr jistě představuje ústup z pozic liberálního universalismu, jak jsem ho představil v první polovině článku. Liberalismus rozšířený do minulosti a do budoucnosti se ukázal jako neobhajitelný. Zůstává však jediným přijatelným režimem současnosti.

LITERATURA:

- BOSSUET, Jacques-Bénigne (2011). *Defensio Declarationis Celeberrimae: Quam de Potestate Ecclesiastica Sanxit Clerus Gallicanus, Nunc Primum in Lucem Edita*. Volume 2. Charleston: Nabu Press.
- DWORKIN, Ronald (2011). *Justice for Hedgehogs*. Cambridge, Mass: Belknap Press.
- FRASER, Nancy; HONNETH, Axel (2004). *Přerozdělování nebo uznání?* Filosofia: Praha.
- FUKUYAMA, Francis (2002). *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publishers.
- HONNETH, Axel (2010). *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. 6. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- KANT, Immanuel (1990). *Die Metaphysik der Sitten*. Stuttgart: Reclam.
- KANT, Immanuel (2013a). Zodpovězení otázky: Co je osvícenství. In KANT, Immanuel. *Studie k dějinám a politice*. Praha: OIKOYMENH, pp. 148–154.
- KANT, Immanuel (2013b). O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi. In KANT, Immanuel. *Studie k dějinám a politice*. Praha: OIKOYMENH, pp. 66–102.
- KANT, Immanuel (2013c). K věčnému míru. In KANT, Immanuel. *Studie k dějinám a politice*. Praha: OIKOYMENH, pp. 103–147.
- KANT, Immanuel (2013d). Idea všeobecných dějin ve světoobčanském smyslu. In KANT, Immanuel. *Studie k dějinám a politice*. Praha: OIKOYMENH, pp. 9–22.
- KANT, Immanuel (2014). *Základy metafyziky mravů*. Praha: OIKOYMENH.

- MACINTYRE, Alasdair (2004). *Ztráta ctnosti*. Praha: OIKOYMENH.
- MILL, John Stuart (2008). *On Liberty*. Oxford: Oxford Paperbacks.
- NAGEL, Thomas (1987). Moral Conflict and Political Legitimacy. *Philosophy and Public Affairs*. Vol 16, no. 3, pp. 215–240.
- NAGEL, Thomas (1989). *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press.
- NAGEL, Thomas (1997). *The Last Word*. Oxford: Oxford University Press.
- RAWLS, John (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- RAWLS, John (1999a). *A Theory of Justice*. Revised edition. Cambridge: Harvard University Press.
- RAWLS, John (1999b). *Collected Papers*. Cambridge: Harvard University Press.
- SANDEL, Michael (1998). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLOR, Charles (1992a). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- TAYLOR, Charles (1992b). *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.
- TAYLOR, Charles (2004). *Zkoumání politiky uznání*. Praha: Epocha.
- TSAI, George (2013). An Error Theory for Liberal Universalism. *Journal of Political Philosophy* Vol. 21, no 3, pp. 305–325. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9760.2012.00420.x>
- WEBER, Max (2009). *Metodologie, sociologie, politika*. Praha: OIKOYMENH.
- WILLIAMS, Bernard (2011a). Lidská práva a relativismus. In WILLIAMS, Bernard. *Na počátku byl čin*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, pp. 109–125.
- WILLIAMS, Bernard (2011b). Realismus a moralismus v politické teorii. In WILLIAMS, Bernard. *Na počátku byl čin*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, pp. 27–49.