

POLITICKÉ VEDY / POLITICAL SCIENCES

Časopis pre politológiu, najnovšie dejiny, medzinárodné vzťahy, bezpečnostné štúdiá / Journal for Political Sciences, Modern History, International Relations, Security Studies

URL of the journal / URL časopisu: <http://www.politickevedy.fpvmv.umb.sk>

Author(s) / Autor(i): Matej Cívik
Article / Článok: V čo môže veriť politický realista? Bernard Williams a jeho koncepcia politickej slobody
Publisher / Vydavateľ: Fakulta politických vied a medzinárodných vzťahov – UMB Banská Bystrica / Faculty of Political Sciences and International Relations – UMB Banská Bystrica
DOI: <https://doi.org/10.24040/politickevedy.2020.23.3.85-101>

Recommended form for quotation of the article / Odporúčaná forma citácie článku:

CÍBIK, M. 2020. V čo môže veriť politický realista? Bernard Williams a jeho koncepcia politickej slobody. In *Politické Vedy*. [online]. Vol. 23, No. 3, 2020. ISSN 1335 – 2741, pp. 85-101. Available at: <https://doi.org/10.24040/politickevedy.2020.23.3.85-101>

By submitting their contribution the author(s) agreed with the publication of the article on the online page of the journal. The publisher was given the author's / authors' permission to publish and distribute the contribution both in printed and online form. Regarding the interest to publish the article or its part in online or printed form, please contact the editorial board of the journal: politicke.vedy@umb.sk.

Poskytnutím svojho príspevku autor(i) súhlasil(i) so zverejnením článku na internetovej stránke časopisu *Politické vedy*. Vydavateľ získal súhlas autora / autorov s publikovaním a distribúciou príspevku v tlačenej i online verzii. V prípade záujmu publikovať článok alebo jeho časť v online i tlačenej podobe, kontaktujte redakčnú radu časopisu: politicke.vedy@umb.sk.

V ČO MÔŽE VERIŤ POLITICKÝ REALISTA? BERNARD WILLIAMS A JEHO KONCEPCIA POLITICKEJ SLOBODY¹

WHAT CAN A POLITICAL REALIST BELIEVE IN? BERNARD WILLIAMS AND HIS CONCEPTION OF FREEDOM

Matej Cíbik*

ABSTRACT

The aim of the text is to critically analyse the “realist” conception of freedom found in the political thought of Bernard Williams. Contrary to the main focus of contemporary realist literature, which mostly develops arguments trying to establish the uniqueness of the realist methodology (which can supposedly be contrasted with all “mainstream” contemporary political philosophers), this paper aims at uncovering Williams’ understanding of the roots of political values. The target of our analysis is Williams’ argumentation in the paper “From freedom to liberty: The construction of a political value”. There, he formulates a conception of political freedom, which is based on feelings of resentment and restraint. The paper then systematically explores the possibility of such “emotional” conception of freedom, with its problems and advantages.

Key words: Realism, Moralism, Freedom, Resentment, Bernard Williams, John Rawls

* Mgr. Matej Cíbik, PhD. pôsobí jako výskumný pracovník Centra pro etiku, Univerzita Pardubice, Stavařov 97, 532 10 Pardubice, Česká republika, e-mail: matej.cibik@gmail.com.

<https://doi.org/10.24040/politickevedy.2020.23.3.85-101>

¹ Táto publikácia bola podporená 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.

Úvod

Odkedy v sedemdesiatych rokoch minulého storočia začal anglosaskej politickej filozofii dominovať John Rawls, našlo sa nemálo myšlienkových prúdov, ktoré chceli jeho špecifický, kantovskú etikou inšpirovaný, ľavicovo-liberálny prístup k tomuto subjektu nahradiť, alebo minimálne ukázať jeho limity. K prominentným alternatívam kritizujúcim rawlsovský „mainstream“ patrili najmä komunitaristi, Marxisti, republikáni či prívrženci radikálnej demokracie. Tí všetci sa snažili poukázať na určité problematické aspekty, ktoré rawlsovské myslenie opomína a ktoré ho preto činia neschopným skutočne porozumieť politickej situácii v našich spoločnostiach.

V tomto článku budeme analyzovať najnovší prírastok k týmto kritickým tradíciám: „realizmus“ **Bernarda Williama** a ním inšpirovaných mysliteľov. Hlavným zdrojom tohoto prístupu je **Williamsova** zbierka esejí *In the Beginning Was the Deed* (2005), ktorá vyšla česky ako *Na počátku byl čin* (2011).² Na túto publikáciu následne nadviazalo množstvo ďalších filozofov. K význačnejším autorom patrí **William Galston** (2010), **Enzo Rossi** a **Matt Sleat** (2014) či **Edward Hall** (2015, 2017).

Hneď na začiatku je však potrebné poukázať na problematickú povahu **Williamsovej** knihy, ktorá následne výrazne ovplyvňuje celú tradíciu. Hoci **Williams** nesporne patrí k najväčším morálnym filozofom 20. storočia, nikdy žiadnu ucelenú, špecificky politickú teóriu nepredstavil. *Na počiatku bol čin* je totiž posmrtno vydaná zbierka esejí, prednášok a príležitostných textov, ktorá síce naznačuje určité myšlienky, podnetné argumenty a zásadné stanoviská, avšak málokedy ich podrobne rozvíja. **Williamsovi** nasledovníci preto nemôžu jednoducho rozpracovávať dopredu danú teóriu. Oni ju musia do veľkej miery od základov vymyslieť. Konkrétny obsah realizmu à la **Bernard Williams** preto závisí do veľkej miery na tom, ktorým témam z jeho esejí daný interpret prisúdi najväčšiu váhu.

V súčasnej literatúre prevažujúca interpretácia **Williamsovho** realizmu stojí na jeho kritike „moralizmu“ a rozvíja **Williamsov** často opakovaný názor, že „*politická filozofia nie je len aplikovanou morálnou filozofiou.*“ (Williams, 2011, s. 129) Politika totiž do teoretického skúmania vnáša vlastné hodnoty, pojmy

² V nasledujúcom výklade budem odkazovať práve k českému vydaniu v preklade Tomáša Hejduka.

a ideály. Pokiaľ sa teda filozof snaží rozvíjať svoju politickú teóriu výlučne ako aplikáciu určitých morálnych princípov (čo podľa **Williamsa** robí veľká väčšina súčasných filozofov, na čele s **Johnom Rawlsom**), potom sa hlboko mylí.

Williamsovi nasledovníci z tohto záveru spravili uholný kameň svojej predstavy o politike. Tá podľa nich predstavuje samostatnú oblasť skúmania, ktorá má vlastné kategórie, vlastné stupnice hodnotenia a vlastné hodnoty, neprevoditeľné do hodnôt morálnych. Inými slovami, realista si uvedomuje, že „politická normativita“ predstavuje samostatnú kategóriu, s ktorou bežná morálka nemusí mať nič spoločné.

Tento dôraz na „*autonómiu politickej normativity*“ (Rossi a Sleat, 2014, s. 690) je pre realistov mimoriadne dôležitý, pretože im umožňuje odlíšiť sa od iných, paralelných diskusií v súčasnej literatúre. Diskusie o charaktere politickej teórie sa totiž vedú aj na poli ideálnej a neideálnej teórie (*ideal and nonideal theory*) (Stemplowska, 2008), a tiež v kontexte tzv. závislosti na praktikách (*practice-dependence*), v rámci ktorého sa rozoberá, do akej miery je realizácia každej hodnoty podmienená existujúcimi inštitúciami. (Sangiovanni, 2008) Williamsovskí realisti však trvajú na tom, že chcú povedať viac než len to, že aplikácia politických hodnôt musí prebiehať vo vhodnom prostredí. Ich téza je silnejšia: politické diskusie majú vlastnú logiku, vlastný, špecifický charakter. Politická normativita a morálna normativita sú dve rozdielne veci.

Táto stratégia, adoptovaná veľkou časťou Williamsovských realistov, podľa mňa nie je úplne šťastná. Presúva totiž ťažisko diskusie na metaetickú úroveň. Takto vymedzený realizmus totiž musí vysvetliť, čím presne sa politická normativita líši od tej morálnej, musí nakresliť ostrú čiaru oddeľujúcu oba typy uvažovania. To je však ťažšie, než by sa mohlo zdať (pre podrobnejšiu argumentáciu pozri Leader Maynard a Worsnip, 2018). Na tomto mieste nemôžeme zabiehať do podrobností, ale napríklad tzv. „politický liberalizmus“ neskoršieho **Rawlsa** (Rawls, 1996) sa explicitne snaží pracovať so špecifickými politickými podmienkami života v našich spoločnostiach, hlavne z existenciou nezmieriteľných rozporov v názoroch obyvateľov súčasných spoločností. To **Rawlsa** vedie ku konštatovaniu „priority politiky pred metafyzikou“ (Rawls, 1985), čo je myšlienka, ktorá nemá ďaleko od hlavného odkazu **Williamsovho** diela. Tým sa jasnosť oddelenia realistickej politickej filozofie od súčasného „mainstreamu“ (ktoré chcú realisti za každých okolností držať) výrazne

problematizuje. Prestáva byť jasné, v čom spočíva unikátny, revolučný prínos realistického uvažovania.

V tomto článku chceme načrtnúť alternatívny spôsob, akým je možné konštruovať realistickú politickú filozofiu inšpirovanú **Williamsovým** myslením. Kľúčom k nej nebude ostré delenie medzi „realistami“ a „moralistami“, ale jeho analýza utvárania politických hodnôt, konkrétne slobody. **Williams** totiž predstavuje mimoriadne zaujímavú koncepciu slobody, mimobežnú s jej alternatívnymi stvárneniami vo filozofickej literatúre. Práve skrze ňu je následne možné jasnejšie ukázať, v čom spočíva jeho prínos k politickej teórii.

1 Primitívna sloboda a jej teoretické uchopenie

Keď sa filozoficky nepoučený človek zamyslí nad tým, čo je to sloboda, bude výsledkom tejto úvahy pravdepodobne pomerne jednoduchá myšlienka spájajúca absenciu vonkajšieho nátlaku (nebyť v moci niekoho iného) s možnosťou robiť si, čo uzná za vhodné. A presne toto je podľa Williamsa hlavným obsahom konceptu slobody. (Williams, 2001) Je to jednoduchá myšlienka, ktorá sama o sebe nemá žiadnu zásadnú teoretickú hĺbku. Takéto pojmá „primitívnej slobody“ nielenže nie je politickou hodnotou, otázkou je, či je vôbec nejakou hodnotou. (Williams, 2011a) „Robiť si, čo uznám za vhodné“ je totižto mimoriadne široká predstava, ktorá v akejkoľvek ľudskej spoločnosti okamžite narazí na svoje hranice. Nie je totiž ani žiaduce, ani hodnotné, keď je každý „slobodný“ týmto spôsobom – ako presvedčivo ukázal už Hobbes. (2010)

Akákoľvek použiteľná koncepcia slobody ako (politickej) hodnoty preto musí ísť výrazne za túto základnú predstavu. Musí určiť, ktoré sú dôležité a menej dôležité porušenia slobody, za akých okolností je nutné či podstatné ju chrániť, kedy máme nárok na to, aby sme „robili, čo uznáme za vhodné“, a kedy už nie. Ak má byť sloboda vodítkom politickej praxe, musí byť komplexná a mnohvrstevná. Ako vo svojej „morfologickej“ analýze politických hodnôt ukazuje **Michael Freeden** (1998), pôvodne jednoduchá myšlienka slobody musí byť vždy prepojená s ďalšími hodnotami a konceptami, aby utvorila pavučinu významov a odtieňov, ktoré budú schopné odlišiť napríklad prípady, v ktorých prácu nedostanem oprávnene (pretože som neuspel na konkurze) a prípady, v ktorých som bol diskriminovaný – a bola tak výrazne obmedzená moja sloboda. Na odlišovanie podobných jemnejších prípadov totiž jednoduchá intuícia z predchádzajúceho odstavca jednoznačne nestačí.

Na tomto mieste môžeme položiť otázku, ktorá bude pre zvyšok tohto textu kľúčová. Na to, aby sme zo slobody spravili politickú hodnotu, nám nestačí jej „primitívne“ pojmánie; potrebujeme jej vypracovanú koncepciu. Kde ju však vieme získať? Ako ju môžeme získať? Práve to je otázka, ktorú si **Williams** kladie vo svojom článku *Od voľnosti k slobode: utváranie politickej hodnoty*, ktorý vyšiel v zbierke *Na počiatku bol čin* (Williams, 2011a), ale zároveň ako jediný text z tejto zbierky vyšiel aj samostatne, ako článok v prestížnom časopise *Philosophy and Public Affairs*. (Williams, 2001b) Je preto prekvapivé, že v rámci tejto zbierky je daný text medzi interpretmi výrazne menej populárny, než jeho predtým nevydané texty o moralizme, legitimitate a podobne. Z nášho pohľadu je však článok *Od voľnosti k slobode* zásadný pre pochopenie **Williams**ovho prístupu k politike.

Ako sa teda dostaneme k vypracovanej koncepcii slobody, ktorú naša spoločnosť tak potrebuje? Jedna možná odpoveď tvrdí, že presne toto je účel, *raison d'être* politickej filozofie. Ľudia, ktorí sa takisto ako autor tohto textu venujú danej disciplíne, majú za úlohu slobodu presne teoreticky uchopiť, interpretovať a rozpracovať tak, aby bola použiteľná v praktických situáciách, ale napríklad aj pri tvorbe ústavy. Práve politický filozof teda pomôže definovať slobodu, aby pokrývala všetky naše oprávnené nároky, nestretala sa s ďalšími slobodami a inými typmi nárokov. Pre **Williamsa** je typickým príkladom filozofa, ktorý sa snaží pracovať týmto spôsobom, **Ronald Dworkin**. (2001)

Pri rozpracovávaní našej koncepcie slobody filozofi ako **Dworkin** postupujú takpovediac odhora dolu. V ideálnom scenári najprv prídu so všeobecnými úvahami o povahe tejto hodnoty, ktoré následne rozpracujú a vtelia do ústavy daného štátu a tá potom riadi všetky ďalšie politické procesy. Úloha filozofa je takpovediac hermeneutická: má prísť s tou správnou interpretáciou slobody ako politickej hodnoty, uhájiť si ju vo verejnom priestore a následne ju aplikovať na konkrétne prípady.

V praxi tento proces môže postupovať napríklad skrze koncept ľudských práv. Úlohou filozofov je tieto práva identifikovať, ukázať, kde sú hranice legitímnej štátnej moci a kde táto moc naráža na svoje limity v podobne neodňateľných práv jednotlivca. Takto identifikované práva následne vytvárajú (morálne a politicky) neprekročiteľnú pomyselnú čiaru, za ktorú nikto nemá nárok postúpiť. K zásadným ľudským právam patrí napríklad sloboda pohybu a vierovyznania, či právo voliť a byť volený. Neoprávnené obmedzenia v týchto

oblastiach predstavujú zásadné porušenie slobody jednotlivca, a preto by mali byť čo najpevnejšie chránené, najlepšie priamo v ústave, pretože sú univerzálne a patria každému človeku bez výnimky.

Williams je k tejto metóde ostro kritický. Podľa neho „výkladová“ predstava politickej filozofie reprezentovaná **Ronaldom Dworkinom** výrazne podceňuje rôznorodosť filozofických názorov a pluralizmus našich spoločností. (Williams, 2001a) Ako píše, „*politická odlišnosť je oveľa viac vzťahom politickej opozície než vzťahom intelektuálnych či výkladových nezhôd.*“ Nie je to ako interpretácia ústavy či práca na filozofickom seminári: „*Nesnažíme sa len čítať jeden text.*“ (Williams, 2011, s. 131) Inak povedané, odlišnosti v našich politických názoroch nie sú dané tým, že jedni pochopili politickú hodnotu slobody dobre a iní zle. Ako píše v doslove citovanej knihy **Tomáš Hejduk**, podľa **Williamsa** „*politika není hádanka, již lze vyřešit, nepředstavuje teoretický ani technologický problém, který bude časem odstraněn. Williams nevěří v taková mírová pojetí politiky, nevěří v možnosti univerzálních řešení základních politických problémů (jako je spravedlivé řízení společnosti atd.), protože ty vycházejí z konkrétních situací, tj. jsou historické a zcela neutopické.*“ (Hejduk, 2011, s. 256)

Williams je skeptický k úlohe teórie ako takej. Predstava, že sa politické problémy a spory vyriešia na rovine filozofickej diskusie (napríklad identifikáciou jednej správnej koncepcie ľudských práv), je podľa neho fundamentálne mylná. V **Dworkinovej** predstave je úlohou filozofa napríklad univerzálne určiť, či homosexuálne páry majú *skutočne* právo vstupovať do manželstva a či teda absencia tejto možnosti v akejkoľvek spoločnosti predstavuje prípad obmedzenia slobody formou diskriminácie. V rámci **Dworkinovej** predstavy tak vždy jedna strana bude mať pravdu, kým tá druhá sa bude mýliť. Takto však politika podľa **Williamsa** nefunguje. Alternatívne predstavy usporiadania spoločnosti spolu politicky súperia, sú vo vzťahu vzájomnej opozície. Politické vyústenie týchto sporov preto „*samo osebe nehľása, že druhá strana sa morálne či celkovo splieta. Bezprostredne ohlasuje, že protistrana prehrala.*“ (Williams, 2011, s. 44, zvýraznenie v originále) Akákoľvek politická koncepcia slobody má teda praktický rozmer (*deje sa priamo v spoločnosti*), ktorý nie je úplne teoreticky uchopiteľný. Filozofická predstava, že politické hodnoty budeme určovať odhora dolu (od najviac abstraktných ku konkrétnym) je neudržateľná.

2 Sloboda a rozhorčenie

Skepticizmus k *teóriám* politickej slobody predstavuje pomerne náročnú výzvu. Pokiaľ v našich spoločnostiach potrebujeme vedieť, kedy dochádza k obmedzovaniu slobody a kedy nie, a zároveň si myslíme, že nám v odpovedi na tieto otázky nepomôže filozofia a ani iný teoretický prístup, mohlo by sa zdať, že žiadne iné možnosti nemáme. Môžeme akurát rezignovať na politické hodnoty. To však nie je žiaduce a ani **Williams** to nechce. Presne toto je problém realizmu, ktorý som sa snažil naznačiť názvom tohto článku. Je možné zároveň brať politické hodnoty (a najmä slobodu) mimoriadne vážne, a zároveň byť skeptickí k akýmkoľvek jej filozofickým základom? A ako? **Williams**ova koncepcia slobody (ako ju chápeme my) ukazuje jednu možnú odpoveď na túto výzvu.

Mimoriadne dôležitú (a v literatúre konzistentne prehladanú) úlohu vo **Williams**ovej koncepcii slobody hrajú emócie, najmä rozhorčenie či zášť (*resentment*). Práve táto emócia totiž ukazuje cestu od primitívnej slobody (ktorá nie je politickou hodnotou) k jej spoločenskému zakotveniu. **Williams** píše, že „obmedzenie našich činností úmyselnými aktivitami druhých ako kontrast k všadeprítomným prekážkam, ktorým čelíme prirodzene, môže dať vzniknúť veľmi špecifickej reakcii, a síce zášti. Pokiaľ však táto zášť nemá vyústiť v rozšírenie konfliktu, nespoluprácu a rozpad spoločenských vzťahov, je potrebné autoritatívne určenie toho, čie aktivity by mali mať prednosť.“ (Williams, 2011, s. 137) Primitívna sloboda je preto „proto-politickým“ konceptom: jej obmedzovanie (ktoré je v živote každej spoločnosti nutné) prirodzene produkuje silnú emocionálnu reakciu, ktorá (pokiaľ sa nemá vymknúť z rúk a vyústiť v otvorený konflikt) volá po určitom *politickom* rozriešení. Jedna možnosť je samozrejme hrubý silový nátlak, ale ten typicky produkuje ešte viac rozhorčenia. Silové riešenia teda bývajú skôr súčasťou problému, nie súčasťou riešenia spoločenského rozhorčenia.

Pocitované rozhorčenie a zášť sú preto vo **Williams**ovej „realistickej“ koncepcii politiky základným faktom pri spoločenskej spolupráci a hrajú hlavnú rolu pri utváraní politickej koncepcie slobody. V tom spočíva rozdiel oproti „výkladovému“ pojatiu slobody. Keď totiž v **Dworkin**ovej predstave ľudia pociťujú rozhorčenie nad obmedzovaním svojej slobody, je dôležité prísť na to, či k obmedzovaniu ich slobody *skutočne* dochádza. Či sú teda naozaj obmedzované ich univerzálne práva. Ak áno, máme povinnosť to napraviť. Ak nie, tak je pocitované rozhorčenie irelevantné.

Williams zdôrazňuje, že by sme reakcie ľudí „mali brať vážne.“ (Williams, 2011, s. 141) Ak niekto naozaj silne pociťuje, že jeho sloboda je obmedzovaná, potom tomu zrejme tak aj skutočne je.³ Obsah slobody ako politickej hodnoty v danej spoločnosti sa teda utvára práve v konkrétnom politickom súperení, jej artikuláciou jednotlivými aktérmi. Toto je radikálna téza, ktorá zásadne popiera akýkoľvek teoretický univerzalizmus. Je možné ju demonštrovať na jednoduchom príklade. Môžeme sa pýtať, kedy vzniká politický problém rovnoprávnosti mužov a žien z hľadiska ich postavenia v spoločnosti (a ambície dosiahnuť rovnú slobodu a rovnaké práva). **Williams** by tvrdil, že problém rovnoprávnosti vzniká s prvou feministkou, ktorá artikuluje svoje postavenie ako nerovnoprávne a hlboko diskriminujúce. Pociťovaná nesloboda sa následne takpovediac dostáva na program dňa. Spoločnosť síce môže feministické hnutie ignorovať a pokračovať vo svojich praktikách, ale k zásadnej zmene už došlo. V minulosti univerzálne prijímané rozdelenie rolí medzi mužov a ženy bolo spochybnené. Pokračovanie v „tradičných“ praktikách znamená jasný a očividný útlak tých, ktorí s nimi nesúhlasia.

Mohlo by sa zdať, že týmto krokom **Williams** otvára dvere radikálnemu relativizmu, ale nie je tomu úplne tak, najmä nie v kontexte súčasného globalizovaného sveta. **Williams** ako odpoveď ponúka svoju teóriu „relativizmu vzdialenosti“ (*relativism of distance*). (Williams, 2011b) Podľa nej nemá zmysel z dnešnej perspektívy moralizovať napríklad práve nad dodržiavaním rovnoprávnosti žien v starovekom Ríme. Rím a jeho etické štandardy sú nám natoľko vzdialené, že naše morálne hodnotenia naň nie sú prevoditeľné. Ak však dnes napríklad Saudská Arábia argumentuje tradíciou, aby obhájila vlastné diskriminačné praktiky, stačí nám poukázať na existenciu tamojšieho rodiaceho sa hnutia za rovnoprávnosť, aby sa daná argumentácia ukázala ako problematická. Saudi sú k nám príliš blízko, ich populácia (alebo aspoň jej časť) je príliš nakazená liberalizmom, aby odvolanie sa na večnú pravdivosť tradície mohlo fungovať. Saudský „relativizmus“ je preto len slabou zásterou, aby maskoval skutočnú situáciu jednoznačného a priameho útlaku, ktorému čelí každý, kto sa s ideológiou miestneho režimu nestotožňuje. Podobná argumentácia platí aj pre Čínu a jej zdôrazňovanie „čínskych špecifik“ ohľadom

³ Tento Williamsov postoj hlboko súvisí s jeho filozofickým internalizmom, ktorý však na tomto mieste nie je možné analyzovať. Pozri (Williams, 1985).

ľudských práv. **Williams** preto nehlása relativizmus. Útlak, potláčanie občianskej nespokojnosti a z nich plynúca nesloboda sú sledovateľné naprieč kultúrami a tradíciami.

Vyššie diskutované príklady však odкрývajú jednu závažnú slabinu vo **Williamsovej** predstave (ne)slobody, ktorá je v prvom rade *pociťovaná*. V určitých prípadoch totiž aj skutočný útlak nemusí byť vôbec vnímaný. Predstava spokojných otrokov či žien v podradnom postavení prijímajúcich svoj údel nie je nijak paradoxná. Naopak. Každý hierarchický politický systém sa vždy snažil svojim „poddaným“ vysvetliť, že majú svoje prirodzené miesto, ktoré im patrí a na ktoré majú byť hrdí. Tieto vysvetlenia často nefungujú, občas však áno. Vtedy sa daní poddaní necítia byť utláčaní ani neslobodní. Majú pocit, že všetko je tak, ako má byť.

„Dworkinová“ predstava slobody sa s takýmito situáciami vie vyrovať veľmi dobre. Na zmyšľaní spokojných otrokov totiž vôbec nezáleží – ich práva sú porušované tak či tak. U Williamsa je možná odpoveď komplikovanejšia a potenciálne kontroverzná. V jej základe stojí tzv. „princíp kritickej teórie“: „prijatie [daným režimom ponúkaného] ospravedlnenia neplatí, pokiaľ bolo zrežirované donucovacou mocou, ktorá je ním zdanlivo ospravedlnená.“ (Williams, 2011a, s. 34) Inak povedané, ak boli otroci či ženy v podradnom postavení výchovou, spoločnosťou a celým systémom zmanipulovaní, aby svoje nerovné, podradné postavenie prijímali, potom absencia nespokojnosti nie je znakom absencie neslobody. K útlaku tu jednoznačne dochádza. Williams preto pripúšťa, že tým pádom frustrácia, rozhorčenie či zášť nie sú nutnou podmienkou existencie neslobody. (Williams, 2011a)

Princíp kritickej teórie je sám osebe presvedčivý. Zo samotných **Williamsových** textov však nie je jasné, ako jeho prijatie ovplyvňuje zvyšok jeho úvah. Prijatie tohto princípu totiž problematizuje celú **Williamsovu** predstavu o dôležitosti rozhorčenia. Operuje so situáciami, kedy rozhorčenie či útlak necítíme, ale *mali by sme cítiť*. Rovnako sú navyše možné aj opačné prípady: keď vplyvom manipulácie či propagandy rozhorčenie (a z neho vyplývajúcu neslobodu) cítime, avšak v skutočnosti k ničomu podobnému nedochádza.⁴ Emócie sa v takýchto situáciách naplno ukazujú ako nie úplne spoľahlivé vodítko politických úvah. Často ich musíme ignorovať a snažiť sa pozrieť na vec samotnú

⁴ Príkladom v našich spoločnostiach môže byť bájny „Bruselský diktát“.

a teda, či k obmedzovaniu slobody *skutočne* dochádza, alebo nie. To však posúva naše úvahy smerom, ktorý sa **Williams**ovmu postoju k politike evidentne vymyká.

V snahe zodpovedať a vyriešiť tieto otázky sa jasne prejavuje na začiatku tohto textu spomínaná absencia širšej politickej teórie (ktorú izolované eseje a články z povahy veci nemôžu poskytnúť), spojená s **Williams**ovým anti-teoretickým postojom. V tomto momente totiž dochádzame na hranicu toho, kam je **Williams** ochotný svoju koncepciu rozpracovať. Nechce, aby platila pre všetky prípady a vždy – podľa neho túto ambíciu nie je filozofia schopná vo všeobecnosti vôbec dosiahnuť. Jeho predstava slobody preto (minimálne v našej interpretácii) bude mať formu obmedzeného návrhu: (ne)sloboda je primárne pocítovaná, pričom hnev, rozhorčenie či zášť ju viac či menej spoľahlivo signalizujú. Za určitých okolností (napríklad v prípadoch očividnej manipulácie) tomu tak však nebude. Presne vymedziť tieto prípady a ich nutné a dostatočné podmienky však nie je možné. **Williams** teda navrhuje, že ľudia a ich emocionálne reakcie by sme „mali brať vážne“ (Williams, 2011, s. 141), pretože keď nám tvrdia, že je obmedzovaná ich sloboda, tak tomu tak pravdepodobne bude. Občas ich ale brať vážne nemôžeme či nemusíme. To však nevadí. Úvahy, ktoré neplatia v sto percentách prípadov, stále môžu byť užitočné.

3 Pluralizmus vo verejnom priestore

Williamsova realistická predstava politickej slobody založenej na konkrétnej artikulácii zášti či rozhorčenia od dotknutých občanov má niekoľko zásadných výhod. V prvom rade je schopná zachytiť „*spletitý historický vklad*“ (Williams, 2011a, s. 128), ktorý charakterizuje každú hodnotu prítomnú vo verejnom priestore. Okrem toho je schopná reflektovať pluralizmus a hlboké rozpory, ktorými sa vyznačujú naše dnešné spoločnosti, a tým pádom poskytnúť nástroje na produktívnu analýzu politickej situácie. Ambíciou tejto sekcie je dané dve výhody rozviesť a presnejšie zachytiť.

Jednou z hlavných výhrad, ktoré má **Williams** proti **Dworkin**ovskému, výkladovému pojatiu slobody, je jeho a-historičnosť. Pokiaľ totiž operujeme napríklad s univerzálnymi ľudskými či politickými právami, potom predpokladáme, že platili a platia vždy a všade, pričom lokálna kultúra poskytuje jedine kontext, v ktorom môžu byť (rôznymi spôsobmi) aplikované. (Dworkin,

2011) Tento prístup však podľa **Williamsa** ignoruje celý kultúrny podtext, v ktorom naše predstavy o ľudských právach a ich dôležitosti vznikali.

Sloboda vierovyznania môže poslúžiť ako inštruktívny príklad. Tá totiž patrí k najdôležitejším ľudským právam a filozofom často slúži ako lakmusový papierik, ktorým testujú, či ich koncepcia práv a slobôd prináša intuitívne prijateľné výsledky. Dôležitosť tejto slobody a jej prominentné postavenie v rámci ľudskoprávneho diskurzu však nie sú dielom interpretačnej práce filozofov, ktorí z teoretických dôvodov identifikovali náboženské slobody ako mimoriadne dôležité a zasluhujúce si čo najvyššiu ochranu. Dôležitosť slobody vierovyznania je pevne zakódovaná v histórii celého nášho civilizačného priestoru. Počínajúc reformáciou a následnou tridsaťročnou vojnou sa totiž jednoznačne ukázalo, že náboženský útlak produkuje mieru rozhorčenia a pocitu neslobody, ktorá sa veľmi rýchlo stáva politicky výbušnou. Fakt, že bojom za slobodu sa počas veľkej časti našich dejín myslel práve boj za *náboženskú* slobodu, je pevne zakódovaný v našom porozumení tejto hodnoty. Je pritom plne predstaviteľné, že iná civilizácia v alternatívnom univerze (napríklad s inými formami náboženstva), by k záverom o dôležitosti náboženských slobôd nikdy neprišla. Onen „spleťitý historický vklad“ rôznych bojov za slobodu sa preto priamočiaro zrkadlí v našom porozumení tejto hodnoty. Sloboda, ako sme už písali vyššie, je komplexná politická hodnota, ktorá zahŕňa veľké množstvo úsudkov o tom, kedy dochádza k jej porušovaniu a kedy nie, prípadne ktoré jej narušenia sú menej alebo viac dôležité. Tento komplex úsudkov však nie je dôsledkom teoretickej práce. Do veľkej miery to je práve tradícia a história protestov, vojen či kolektívneho rozhorčenia, ktoré určujú jej konkrétne kontúry. Nuž a williamsovský koncept slobody postupujúcej „zdola hore“ (od rozhorčenia k politickej hodnote) je schopný túto historičnosť slobody veľmi dobre zachytiť.

Druhou zásadnou výhodou williamsovskej koncepcie slobody, založenej na rozhorčení, je jej schopnosť akceptovať pluralizmus a produktívne s ním pracovať. Každá teoreticko-filozofická, výkladová koncepcia slobody totiž musí vykazovať aspoň základnú mieru vnútornej konzistentnosti: určitý nárok buď je, alebo nie je pre slobodu dôležitý. U **Williamsa** to neplatí. Rozhorčenie či zášť rôznych skupín obyvateľstva môže byť zameraná na rôzne veci a často môže byť v konflikte. **Williams** uvádza príklad ľudí s vyššími príjmami, ktorí majú pocit, že by im zvýšenie daní obmedzilo slobodu. (Williams, 2011a) Oproti tomu však iná časť populácie môže artikulovať svoj *nárok* na istú úroveň služieb, ktorá týmto

zvýšením má byť financovaná. Vzniká z toho konfliktná situácia typická pre naše liberálne demokracie. Rôzne hodnoty sú neustále v spore a samotná koncepcia slobody je vo verejnom priestore stálym predmetom nezhôd a vyjednávania.

V tomto smere je Williams jednoznačne inšpirovaný svojím učiteľom a kolegom na Oxforde Isaiahom Berlinom a jeho tézou „hodnotového pluralizmu.“ (Berlin, 2013, s. 1999) Berlin aj Williams sú presvedčení, že ľudských hodnôt je mnoho, a nie sú realizovateľné v živote jedného človeka a ani jednej spoločnosti. Nároky na slobodu, rovnosť, spravodlivosť či solidaritu sú vždy a nutne v konflikte, nie je možné ich zahrnúť do jedného harmonického celku. Rôzne artikulácie slobody tak nemajú nijak prima facie privilegované postavenie. Zástancovia nízkych daní aj masívneho prerozdeľovania musia svoju predstavu obhájiť vo verejnom priestore a v otvorenej politickej súťaži. Musia byť však citliví k vlastným spoluobčanom, ktorí nezdieľajú ich názory a hodnotové východiská. Prívelká miera frustrácie, rozhorčenia a pociťovanej neslobody totiž ohrozuje stabilitu a legitimitu každého politického režimu. Práve takto výsostne politický pohľad na slobodu teda, podľa Williamsa, umožňuje vnímať naše pluralitné, nestále a dynamicky sa vyvíjajúce politické spoločnosti skutočne „realisticky“ – bez klamných teoretických idealizácií.

4 Prípadová štúdia: interrupcie, sloboda a právo na život

V tejto sekcii ukážeme, ako môže fungovať **Williamsova** koncepcia slobody v prípade interrupcií, čo je téma, ktorá v posledných mesiacoch hýbe slovenským verejným priestorom a nezdá sa, že by mohla ísť čoskoro do úzadia. Tým sa ukáže ďalší možný pohľad na prednosti ponúkané **Williamsovým** porozumením politických hodnôt. Realizmus totiž umožňuje plodnú politickú diskusiu aj tam, kde iné perspektívy zlyhávajú.

Najčastejšia formulácia sporu o interrupciách, ako ju nachádzame vo verejnom priestore, kladie proti sebe dva nezmieriteľné postoje. Na jednej strane stojí právo ženy na slobodné nakladanie s vlastným telom. Zákon, ktorý toto právo obmedzuje, je (v rámci tohto postoja) preto jednoznačne nespravodlivý. Reguluje totiž oblasť života, do ktorej by štát jednoznačne nemal zasahovať. Na druhej strane stojí ochrana života pred narodením, obhajovaná ako právo na život. Plod totiž obsahuje unikátnu genetickú informáciu nového človeka a fakt, že ešte nie je schopný samostatne existovať, nijako nevyvracia to, že si zaslúži plnú ochranu.

V spore o interrupciách teda ide o stret dvoch nezmieriteľných teoretických koncepcií: práva na slobodu voľby a práva na život. Zároveň, a to je dôležité, však tieto dve teoretické koncepcie, ak majú byť plne vnútorne konzistentné a domyslené do dôsledkov, idú ďalej, ako by si ich protagonisti možno priali. Teoreticky deklarované právo na nakladanie s vlastným telom totiž implikuje, že daná žena môže pristúpiť na potrat kedykoľvek v tehotenstve, až do doby, kým dieťa nie je schopné samostatne existovať, teda minimálne do šiesteho-siedmeho mesiaca vývoja plodu. To je však pozícia, ktorá je pre veľkú väčšinu populácie (podľa nášho názoru oprávnene) pomerne extrémna. Plod v tomto období je už plne sformovaný a preto je intuitívny odpor k tejto možnosti a pocit, že týmto zákrokom *vlastne* zabijame človeka, viac než pochopiteľný.

Na druhej strane sa však v momente, keď uznáme, že plod je subjektom ľudských práv (čo jednoznačne tvrdí druhá strana), dostávame do podobne neintuitívnej situácie. Ak je totiž plod človekom, potom na interrupciu nemôže ísť znásilnená trinásťročná školáčka a ani žena, pre ktorú pokračujúce tehotenstvo predstavuje ohrozenie života. Oba tieto príklady sú však pre väčšinu populácie neprijateľné. Absolútny zákaz interrupcií, ktorý implikuje táto pozícia, je teda taktiež mimoriadne kontroverzný. Tieto dva teoretické pohľady teda prinášajú síce jednoznačné, ale extrémne riešenia, z ktorých ani jedno nie je prijateľné. Diskusia ich zástancov sa navyše veľmi rýchlo ocitne v slepej uličke, kde na plodnú výmenu názorov jednoducho nie je žiadne miesto. Prví uznávajú jedno právo, právo na život a neuznávajú druhé, právo na nakladanie s vlastným telom a naopak.

Spôsob uvažovania o politike, ako ho predstavuje **Bernard Williams**, sa podobne vyhroteným stretom vie vyhnúť. Situáciu vieme totiž analyzovať aj inak. V prvom rade môžeme konštatovať, že veľa žien by plný zákaz interrupcií vnímalo ako veľké obmedzenie vlastnej slobody produkujúce rozhorčenie. A v tom by sme ich, ako sme už **Williamsa** citovali vyššie, „mali brať vážne.“ (Williams, 2011, s. 141) Ich sloboda by zákazom interrupcií bola reálne poškodená. Na rozdiel od „práva na disponovanie so svojím telom“ však takto definovaná sloboda umožňuje väčšiu flexibilitu, nie len binárne áno/nie v odpovedi na otázku, či dané právo mám, alebo nemám.

Podobne je to aj s plodom počas tehotenstva. Plod totižto môžeme vnímať ako niečo morálne hodnotné aj bez toho, aby sme naň plne rozšírili koncept ľudských práv s celým jeho teoretickým aparátom. Môžeme dokonca tvrdiť (čo

považujeme za intuitívne veľmi jasné), že morálna hodnota ľudského plodu s časom postupne stúpa. Samovoľný potrat v siedmom či ôsmom mesiaci je neporovnateľne väčšou tragédiou než podobný potrat v prvom či druhom mesiaci, o ktorom daná žena ani nemusí vedieť. Opäť je na tomto mieste dôležité, že pracujeme s konceptami, ktoré umožňujú určitý pohyb – menej a viac – a nie len binárne áno a nie.

Model politického stretu ohľadom interrupcií vo williamsovskom univerze by tak na seba zobral podobu sporu o artikuláciu dvoch hodnôt – slobody žien a hodnoty ľudského plodu. Jeho pluralistické predpoklady ukazujú, že tieto hodnoty nemôžeme uskutočniť plne. To však nevádi. V politickom priestore je vždy možné vyjednávať určitý kompromis, v ktorom ochrana plodu, najmä v neskorších fázach tehotenstva, bude koexistovať s priestorom pre voľbu (najmä v skorších fázach tehotenstva, či v prípade zdravotných komplikácií). A presne takto nejak sme dospeli k súčasnej právnej úprave. Williamsovský model politických hodnôt a navigácie medzi nimi nám teda umožňuje uchopiť skutočné politické vyjednávanie. V ňom totiž (na rozdiel od vyhranených teoretických sporov) nie je žiaduce protivníka poraziť, ukázať, že sa mylí a následne adoptovať najextrémnejšiu verziu daného „pravoverného“ názoru. Vnucovanie vlastnej pravdy ľuďom, ktorí s ňou nesúhlasia, sa totiž v politike veľmi často nevypláca. Naopak: ústup od absolutistických teoretických koncepcií a ochota pristúpiť ku kompromisu sú jednoznačnými cnosťami.

Záver: Williams, moralizmus a realizmus

Williamsovský realizmus predstavuje zaujímavý a originálny spôsob, ako konceptualizovať politický život v spoločnosti. Ako sme však upozornili už na začiatku tohto článku, je viac než otáznou, či je možné obhájiť **Williamsove** časté výroky o nezmieriteľnej opozícii jeho realizmu a „mainstreamového“ moralizmu. V závere sa teda pokúsime krátko zasadiť prednesené úvahy do kontextu súčasnej politickej teórie. V prvom rade môžeme konštatovať, že **Williamsov** výber **Ronalda Dworkina** ako hlavného oponenta hrá v jeho kritike mimoriadne dôležitú úlohu. **Dworkin** sa celú svoju kariéru pohyboval medzi filozofiou a právom a jeho myšlienky sú tým mimoriadne ovplyvnené. Moralizmus interpretovaný ako filozofický postoj, ktorý sa sústreďuje na kvázi-právnický výklad politických hodnôt, modelovaný na rozhodovaní amerického ústavného súdu, je **Dworkinovi** veľmi blízky. (Dworkin, 1978)

Dworkinova metóda a jeho postup pri analýze politických problémov je, a v tomto má **Williams** pravdu, typická pre veľké množstvo anglosaských politických filozofov. K nim patrí „skorší“ **John Rawls** s jeho uvažovaním za závojom nevedomosti (Rawls, 1971) a aj neskorší významní autori ako **Gerald Cohen** (2011) či **Richard Arneson** (2004), ktorí jednoznačne postupujú „odhora dolu“, od najvšeobecnejších morálnych hodnôt ku konkrétnym politickým odporúčaniam. V rámci takéhoto „moralizmu“ je najdôležitejšou úlohou politického filozofa správne porozumieť univerzálnym hodnotám, ktoré sú následne (relatívne) priamočiaro aplikované na konkrétnu politickú situáciu.

Táto metóda politickej filozofie sa však, ako sme už spomenuli vyššie, jednoznačne nevzťahuje na „neskoršieho“ **Rawlsa** a celú tradíciu, ktorá z neho vychádza. **Williams** sa síce snaží ukázať, že áno – a k tomu cituje jednu pasáž z *Politického liberalizmu* (Williams, 2011a), opomína však celé zameranie tohto diela. **Rawsov** *Politický liberalizmus* vychádza z ideí „implicitných v demokratickej kultúre“, ktoré sú následne zasadené do „reflexívneho ekvilibria“ (Rawls, 1996, s. 7–8), v ktorom sa odohráva produktívna výmena medzi intuitívne prijímanými názormi v spoločnosti a teóriami, ktoré by ich mohli zastrešiť. Táto dynamika v rámci **Rawsovej** metódy teda explicitne postupuje „odhora dolu“ aj „zdola nahor“: filozofická teória je ovplyvňovaná prijímanými názormi (napríklad na slobodu), ktoré sú zároveň ovplyvňované politickou teóriou. Pokiaľ teda **Williams** a jeho nasledovníci tvrdia, že ponúkajú metódu, ktorá je v radikálnej opozícii proti celému filozofickému „mainstreamu“, tak sa mýlia.

To však nič nemení na hodnote **Williamsovej** teórie. Jeho analýza politickej koncepcie slobody, ktorá sa formuje na pozadí pocitovaného útlaku, rozhorčenia a zášti je mimoriadne dôležitá. Tam, kde **Rawls** a ostatní hovoria o intuíciiach, tam **Williams** vidí reálny politický zápas, ktorý vždy má svojich víťazov aj porazených. Tento zápas sa navyše odohráva na pozadí politických režimov, ktoré si potrebujú udržať legitimitu medzi svojím obyvateľstvom. Hoci jednotlivé opatrenia môžu obyvateľov pripraviť o časť ich slobody, režim ako taký im vždy musí „dávať zmysel“ (Williams, 2011a, s. 41), inak sa politická moc rýchlo transformuje v jednoduchý útlak. To znamená, že legitímny politický režim môže ísť proti emóciám svojich občanov len do určitej miery. Do akej presne, to nikdy nebudeme vedieť presne určiť. Práve schopnosť pracovať s takto komplikovaným a vo svojej úplnosti nezachytiteľným obrazom politických spoločností je hlavnou prednosťou **Williamsovho** politického projektu, ktorý

napriek svojej nejednoznačnosti a nedopracovanosti bude aj naďalej silne ovplyvňovať súčasnú politickú filozofiu.

Literatúra:

- ARNESON, R. J. 2004. Luck Egalitarianism Interpreted and Defended. In *Philosophical Topics*. 32, s. 1 – 20. Dostupné na internete: <https://doi.org/10.5840/philtopics2004321/217>
- BERLIN, I. 2013. The Pursuit of the Ideal. In *The Crooked Timber of Humanity*. Princeton: Princeton University Press, s. 1 – 19. ISBN: 978-1-4008-4781-5.
- BERLIN, I. 1999. Dva pojmy svobody. In: Berlin, I., *Čtyři eseje o svobode*. Praha: Prostor. ISBN 80-7260-004-4.
- COHEN, G. A. 2011. On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy. Princeton: Princeton University Press. ISBN: 9780691148700.
- DWORKIN, R. 2011. Justice for Hedgehogs. Cambridge: Belknap Press. ISBN 9780674072251.
- DWORKIN, R. 2001. Do Liberal Values Conflict? In Lilla, M. (ed.). *The Legacy of Isaiah Berlin*. New York: New York Review of Books, s. 73 – 90. ISBN: 978-0940322592.
- DWORKIN, R. 1978. *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press. ISBN 9780674867116.
- FREEDEN, M. 1998. *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*. Oxford: Oxford University Press. ISBN: 9780198294146.
- GALSTON, W. 2010. Realism in Political Theory. In *European Journal of Political Theory*. 9, s. 385 – 411. Dostupné na internete: <https://doi.org/10.1177/1474885110374001>
- HALL, E. 2017. How to do realistic political theory (and why you might want to). In *European Journal of Political Theory*. 16, s. 283 – 303. Dostupné na internete: <https://doi.org/10.1177/1474885115577820>
- HALL, E. 2015. Bernard Williams and the Basic Legitimation Demand: A Defence. In *Political Studies*. 63, s. 466 – 480. Dostupné na internete: <https://doi.org/10.1111/1467-9248.12070>
- HEJDUK, T. 2011. Doslov. In Williams, B. *Na počátku byl čin*. Červený Kostelec: Pavel Mervart. ISBN: 978-80-87378-85-4.

- HOBBS, T. 2010. *Leviathan*. Praha: OIKOYMENH. ISBN: 978-80-7298-106-9.
- LEANDER MAYNARD, J., WORSNIP, A. 2018. Is There a Distinctively Political Normativity? In *Ethics*. 128, s. 756 – 787. Dostupné na internete: <https://doi.org/10.1086/697449>
- RAWLS, J. 1996. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press. ISBN: 9780231052498.
- RAWLS, J. 1985. Justice as Fairness: Political Not Metaphysical. In *Philosophy and Public Affairs*. 14, s. 223 – 251. Dostupné na internete: <https://www.jstor.org/stable/2265349>
- RAWLS, J. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press. ISBN: 9780674000780.
- ROSSI, E., SLEAT, M. 2014. Realism in Normative Political Theory. In *Philosophical Compass*. 9, s. 689 – 701. Dostupné na internete: <https://doi.org/10.1111/phc3.12148>
- SANGIOVANNI, A. 2008. Justice and the Priority of Politics to Morality. In *Journal of Political Philosophy*. 16, s. 137 – 164. Dostupné na internete: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9760.2007.00291.x>
- STEMPLOWSKA, Z. 2008. What's Ideal About Ideal Theory? In *Social Theory and Practice*. 34, Dostupné na internete: <https://doi.org/10.5840/soctheorpract200834320>
- WILLIAMS, B. 2011a. Na počátku byl čin. Červený Kostelec: Pavel Mervart. ISBN: 978-80-87378-85-4.
- WILLIAMS, B. 2011b. Lidská práva a relativismus. In Williams, B. *Na počátku byl čin*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, s. 109-125. ISBN 978-80-87378-85-4.
- WILLIAMS, B. 2005. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press. ISBN: 9780691134109.
- WILLIAMS, B. 2001a. Liberalism and Loss. In Lilla, M. (ed.). *The Legacy of Isaiah Berlin*. New York: New York Review of Books, s. 91 – 103. ISBN: 978-0940322592.
- WILLIAMS, B. 2001b. From Freedom to Liberty: The Construction of a Political Value. In *Philosophy and Public Affairs*. 30, s. 3 – 26. Dostupné na internete: <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2001.00003.x>
- WILLIAMS, B. 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press. ISBN: 9780674268586.