



FILOSOFIE
A SOCIÁLNÍ
VĚDY

(15)

MAREK HRUBEC (ED.)

Demokracie,
veřejnost
a občanská
společnost

FILOSOFIA - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ
nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR

Vydání a práce spojené s vydáním této knihy
byly podpořeny GA ČR,
číslo grantu 407/02/D081.

Přípravné práce pro vydání této knihy byly
podpořeny GA AV ČR,
číslo grantu IAA 7009101.

Recenzovali: PhDr. Petr Bláha, PhD.
Michal Pullmann, PhD.

Editor © Marek Hrubec, 2004

© FILOSOFIA–ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, 2004
nakladatelství Filozofického ústavu AV ČR

ISBN 80-7007-211-3 (tištěná kniha)
ISBN 978-80-7007-541-8 (elektronická kniha)

Obsah

Demokracie, veřejnost a občanská společnost.	
Úvod	9
<i>Marek Hrubec</i>	
I. VEŘEJNÝ ROZUM JAKO KLÍČ K DEMOKRACII? RAWLSOVSKÉ MOTIVY	
Meze veřejného rozumu v Rawlsově podání	25
<i>Milan Znoj</i> (Univerzita Karlova, Praha)	
Rozumnost versus rozum. Úvahy o rozumnosti veřejného rozumu	47
<i>David M. Rasmussen</i> (Boston University, Boston)	
Veřejný rozum a normativita rozumného	63
<i>Alessandro Ferrara</i> (Università di Roma - Tor Vergata, Řím)	
Vrchnostenský veřejný rozum. Úskalí politického liberalismu	91
<i>Marek Hrubec</i> (Akademie věd ČR, Praha)	
Co umožňuje Rawlsův „překrývající konsensus“. Hodnotový pluralismus, nebo homogenita?	111
<i>Marek Škovajsa</i> (Akademie věd ČR, Praha)	

II. OBČANSKÁ A VEŘEJNÁ DILEMATA DEMOKRACIE

Masarykův a Habermasův pojem demokracie	135
<i>Martin Šimsa</i> (Univerzita J. E. Purkyně, Ústí nad Labem)	

Demokracie a populismus v procesu modernizace	147
<i>Maria Marcewska-Rytko</i> (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin)	

Od revolty k protestu. Veřejný protest jako způsob komunikace a zdroj identity	167
<i>Radim Marada</i> (Masarykova univerzita, Brno)	

Systémová kooptace občanských hnutí. Součást opětovné legitimizace moci či ekologická modernizace?	197
<i>Oleg Suša</i> (Akademie věd ČR, Praha)	

III. ČESKÝ KONTEXT

Česká občanská společnost. Předpoklady a problémy	233
<i>Karel Müller</i> (Vysoká škola ekonomická, Praha)	

Vývoj českého veřejného mínění a jeho odraz v postojích vůči Evropě	253
<i>Eliška Jungová</i> (Univerzita Karlova, Praha)	

Ediční poznámka	265
Informace o autorech	267

Veřejnost je natolik podstatným rysem moderní společnosti, že její existenci je třeba předstírat i tam, kde je ve skutečnosti zcela potlačena nebo manipulována. ... Proč to celé divadlo? Protože veřejnost není jen všudypřítomným znakem každé moderní společnosti; je pro ni důležitá také proto, aby jí umožnila ukázat sebe samu jako svobodnou společnost, která si sama vládne, tj. jako společnost, v níž si lidé a) svobodně a bez překážek vytvářejí svůj názor, a to jak individuálně, tak v procesu všeobecné výměny názorů, a v níž b) tyto názory, jež všichni sdílejí, také skutečně mají svou váhu.

Na veřejnost nemůžeme pohlížet jen jako na společenskou formu, která klade hranice sféry politického, nýbrž musíme ji vidět tak, že sama představuje prostředek demokratické politiky.

Charles Taylor

Demokracie, veřejnost a občanská společnost.

Úvod

Marek Hrubec

V poslední době se objevuje nová vlna diskusí o demokracii. Ožívuje předchozí, doznívající vlnu debat, kterou před patnácti lety vyvolaly revoluční změny roku 1989 ve střední a východní Evropě. Zdrojem současných polemik jsou především ekonomické tlaky globalizace a interkulturní dialog, který dovoluje poznat odlišné zvyklosti v různých částech světa. Tyto rozpravy o demokratickém uspořádání však zatím nenabývaly intenzity diskusí následujících po revoluci roku 1989. Zdá se, že lidé skutečně potřebují jako podnět k celospolečenské úvaze o zásadních otázkách zkušenost krize a následnou společenskou změnu. Pak teprve získají potřebný impuls a začnou se více zajímat o své postavení v rámci občanské společnosti a politické veřejnosti. Teoretici a žurnalisté se vymaní z tematické tříště a začnou si znovu klást otázky spjaté s participací občanů, jejich reprezentantů a dalších aktérů demokratického zřízení a nalézat na ně odpovědi. A účastníci rozhodujících politických jednání se pouhou účastí do komplexní transformace společnosti.

Přestože revoluce roku 1989 neměla typický charakter moderní revoluce, pro kterou je od francouzských událostí roku 1789 příznačné, že přináší něco nového, přinesla „dobíhající revoluce“ r. 1989 výrazné podněty. Země střední a východní Evropy dostaly příležitost „doběhnout“ – použijí-li Habermasovu terminologii – západní země v tom, čeho ony samy již dosáhly: nešlo sice o nic nového, ale zato žádoucího. Tato konstelace vzbudila nemalé naděje.

Po vlně euforie však v nesnadné transformaci společnosti a v souvislosti s novými motivy v současné pozdně kapitalistické společnosti získávají pochopitelně úvahy o demokracii a o příbuzných tématech poněkud pozměněnou podobu. V práci *Globální spravedlnost a demokracie*, která byla publikována v ediční řadě *Filosofie a sociální vědy*, v níž vychází i tento sborník textů, byly tyto úvahy o demokracii představeny v rámci globálního kontextu. V tomto sborníku jsou prezentovány články, které se již pokoušejí od dosavadních rozborů rozsáhlého kontextu abstrahovat a pojednat o demokracii obecně, případně provést specifikaci vzhledem k českému kontextu.

Stěžejní práce různých interpretačních proudů, na něž stati v tomto sborníku navazují, byly přeloženy také do češtiny a některé z nich publikovány v ediční řadě *Filosofie a sociální vědy*, respektive *Morální a politická filosofie*. V této souvislosti bych připomněl alespoň diskuse v oblasti morální, sociální a politické filosofie a navazující debaty na poli politologie a sociologie. Především bych chtěl zmínit známou diskusi mezi liberalismem a komunitarismem, přesněji řečeno diskusi egalitárního liberalismu s progresivním a konzervativním komunitarismem na jedné straně a s pravicovým libertarianismem na straně druhé.¹ Tento hlavní proud debat do jisté míry kulminoval v 90. letech. Na jeho průběžném a následném rozvinutí i zpochybnění se podílely také kritičtější a normativnější interpretační

1/ Srv. zejména: Rawls, J., *Teorie spravedlnosti*. Praha, Victoria Publishing 1995; Dworkin, R., *Když se práva berou vážně*. Praha, Oikúmené 2001; Taylor, Ch., *Etika autenticity*. Praha, Filosofía 2001; Taylor, Ch., *Multikulturalismus: Zkoumání politiky uznání*. Ed. A. Gutmannová. Praha, Filosofía 2001; Walzer, M., *Interpretace a sociální kritika*. Praha, Filosofía 2000; MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*. Praha, Oikúmené 2004. Tyto diskuse osvětlujícím způsobem zpřístupňují rovněž sborníky: Kis, J. (ed.), *Současná politická filosofie*. Praha, Oikúmené 1997; Velek, J. (ed.), *Spor o liberalismus a komunitarismus*. Praha, Filosofía 1996; Velek, J. (ed.), *Etika autonomie a autenticity*. Praha, Filosofía 1997.

směry, zejména kritická teorie, analytický marxismus a levicový libertarianismus.² Všechny tyto polemiky vycházejí v podstatě z reakcí na revitalizaci liberální teorie, kterou provedl patrně nejvlivnější politický filosof posledních desetiletí, John Rawls.

Také články v tomto sborníku se vyrovnávají s Rawlsovým odkazem. Je mu věnován celý první oddíl knihy, který je zaměřen na ideu veřejného rozumu. Ve druhém oddílu jsou pak zahrnuty články, jež se z různých hledisek zabývají četnými občanskými a veřejnými aspekty demokracie, a konečně ve třetím jsou tato témata konkretizována rozbory českého prostředí. Téma demokracie je v ní tedy probíráno se zaměřením na dva klíčové aspekty: na veřejnost a na občanskou společnost.

Přesněji řečeno, první oddíl zkoumá ideu veřejného rozumu – či obecněji vyjádřeno ideu veřejného diskursu – jakožto možný klíč k demokracii. Analyzuje Rawlsovo zpracování tohoto tématu a jeho specifikaci z hlediska ideje překrývacího konsensu. Jak bude zřejmé z výkladu v jednotlivých člancích, Rawls ve své teorii přisuzuje těmto idejím zcela zásadní význam.

V prvním článku *Meze veřejného rozumu v Rawlsově podání*, který první oddíl otevírá, Milan Znoj nejprve uvádí do diskuse mezi liberály a komunitaristy, jež se rozvinula po uveřejnění Rawlsovy knihy *Teorie spravedlnosti*. Poté osvětlujícím způsobem sleduje další vývoj této debaty a zaměřuje se na vlastní předmět svého roz-

2/ Srv. především: Honneth, A., *Sociální filosofie a postmoderní etika*. Praha, Filosofia 1996; Fraserová, N./Honneth, A., *Přerozdělování nebo uznání?* Praha, Filosofia 2004. Jelikož jsou v oblasti analytického marxismu a levicového libertarianismu v češtině k dispozici pouze dva články, uvedu alespoň je: Cohen, G. A., Svoboda a peníze. *Filosofický časopis* 1/2000, s. 89–114; Van Parijs, P., Základní příjem pro všechny. *Filosofický časopis*, v tisku. Srv. také se staršími, ale klasickými pracemi, které sehrály důležitou roli v diskusích o demokratickém uspořádání: Habermas, J., *Strukturální přeměna veřejnosti. Zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha, Filosofia 2000 (orig. 1962); Habermas, J., *Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu*. Praha, Filosofia 2000 (orig. 1973).

boru, jímž jsou meze veřejného rozumu v pozdní teorii Johna Rawlse, která je známa pod titulem politický liberalismus. Znoj zvažuje klady a zápory Rawlsem vytyčených hranic veřejného rozumu zejména v souvislosti s názory zastánců deliberativní teorie demokracie. Rozebírá je tedy v rámci úvah o demokracii, v níž by měli mít občané aktivní účast ve sféře veřejné rozpravy.

V návaznosti na svůj rozbor rozumných limitů rozpravy v dvojznačné tradici osvícenství Znoj ukazuje, že Rawlsovo pojetí veřejného rozumu nepůsobí mimo hranice politických institucí, jelikož slouží k jejich ospravedlnění. Také dokládá, že dosah a působnost veřejného rozumu Rawls spojuje pouze s teorií politických institucí, jelikož jeho teorie má být „politická, nikoli metafyzická“. V návaznosti na tyto argumenty se poté Znoj věnuje kritickému přístupu deliberativních demokratů k Rawlsovým omezením veřejné rozpravy a uvádí důvody, které Rawlse k těmto omezením vedou. Zmiňuje např. Rawlsovu důvěru ve vytvoření racionální konstrukce politických institucí (neboli pokračování v tradici společenské smlouvy) a nakonec dospívá spolu s Machiavellim k závěru, že je třeba dát Rawlsovi za pravdu, neboť se domnívá, že meze veřejného rozumu musejí být poměrně striktní, aby se u lidu ve veřejné rozpravě neprojevila deliberativní „nespoutanost“.

Čtenáře, kteří se chtějí podrobněji zaměřit na rozumný aspekt ideje veřejného rozumu, zřejmě zaujme článek *Rozumnost versus rozum. Úvahy o rozumnosti veřejného rozumu* Davida Rasmussena. Autor v něm předkládá náročný analytický rozbor veřejného rozumu na základě rozlišení mezi rozumností a rozumem. Ve svých úvahách se opírá o T. Scanlona a nastiňuje předběžnou definici rozumu jako druhu jednání a myšlení, který sleduje nějaký záměr, účel nebo cíl. V utilitaristické tradici může takovéto určení rozumu zohlednit zájmy druhých lidí jen potud, pokud jsou v souladu s utilitaristickým záměrem, jemuž obvykle jde o užitek celku. Scanlon se domnívá, že rozumnost může oproti rozumu

skutečně brát v potaz zájmy druhých lidí, neboť v jejím rámci lze podle principu etického závazku za nesprávné pokládat každé jednání, které není ospravedlněno důvody, jež druzí lidé mohou přijmout.

Rasmussen se snaží překročit utilitaristickou tradici a v návaznosti na Rawlse tyto myšlenky dále rozpracovat. Zabývá se staršími i současnými koncepcemi členění rozumu a rozumnosti. V diskusi s Habermasem se přitom věnuje snahám o obranu rozumu vůči rozumnosti a ve své obhajobě ideje rozumnosti se zabývá tím, jakým způsobem by při artikulaci zásad vzájemného uznání mohla být rozumnost plodnější než rozum. Tyto úvahy následně zúročuje ve svém pojetí veřejného rozumu založeném na konceptu rozumnosti.

V článku *Veřejný rozum a normativita rozumného* vrací Alessandro Ferrara rozbor o Rawlsově pojetí veřejného rozumu do obecnější polohy úvahou o dalším aspektu veřejného rozumu. Provádí podrobnou rekonstrukci Rawlsova pojetí normativity, jež je obsaženo v konceptech *veřejného rozumu* a *rozumného*. Podobně jako Rawls vychází z toho, že projevy veřejného rozumu se pro občany mohou stát ospravedlnitelnými jen tehdy, když se stanou součástí vytváření přesvědčivosti inkluzivního veřejného rozumu.

Nejprve se ale Ferrara táže, kdy se pravdy, jimiž se snažíme přesvědčit ostatní spoluobčany, stávají společně sdílenými pravdami a jakým způsobem projevy veřejného rozumu vyplývají ze sdílených hodnot. Domnívá se, že první otázku lze odpovědět tím, že se nebudeme spoléhat na faktickou shodu názorů, ale zaměříme se na „rozumně přisuzovanou“ shodu, která reflektuje zúčastněné strany ve veřejném kontextu. Odpověď na druhou otázku nejprve uvádí rekonstrukci pojmu rozumného. Píše, že specifikace rozumného je sice možné do jisté míry docílit úvahou o logické implikaci nebo konzistenci, nicméně dospívá k názoru, že se jí lze více přiblížit, když budeme zkoumat to, co činí nějaký daný argument v porovnání s argumentem jiným „rozumněj-

ším“ neboli přesvědčivějším. Naléhavost argumentu, který zní nejpresvědčivěji, považuje Ferrara za druh praktického závazku, který nás vede k uznání, že daný argument obsahuje vyšší míru rozumnosti. Tím si Ferrara otevírá prostor pro interpretaci této problematiky z pozice své koncepce reflektující soudnosti, jež navazuje na Kantovy úvahy z *Kritiky soudnosti*. Pojímat rozumné z hlediska reflektující soudnosti znamená pohlízet na ně z perspektivy exemplárního neboli toho, co je považováno za příkladný vzor následování. Ferrara je toho názoru, že tímto výkladem je možné implicitně zdůvodnit, že Rawlsův přechod od *Teorie spravedlnosti* k *Politickému liberalismu* není poznamenán úbytkem normativity, jak uvádějí jeho kritici, a že se tudíž nevyznačuje oslabeným potenciálem artikulovat sociální kritiku.

Další dva texty zaujímají k Rawlsově teorii kritičtější přístup. Ve svém vlastním článku *Vrchnostenský veřejný rozum. Úskalí politického liberalismu* identifikují v Rawlsově pojetí veřejného rozumu dva zásadní nedostatky. Po zpochybnění názoru, že by mohla být samotná normativita či samotná míra normativity kritériem adekvátní sociální a politické kritiky, dokládám, že je v Rawlsově teorii přítomen za prvé deficit, který vyplývá z koncepce neadekvátního zapojení jedince do pospolitosti, a za druhé deficit, který je spojen s podceněním sociálně distributivního rozměru spravedlnosti. Tyto dva problémy označuji jako demokratický deficit a sociální deficit.

První deficit spočívá v Rawlsově neobvykle úzkém pojetí rozsahu osob, které mohou veřejným rozumem disponovat (pouze vládní úředníci a kandidáti do veřejných úřadů). To znamená zneuznání občanů v jejich veřejném životě, jejich exkluzi, a tím i zpochybnění samotných základů demokracie. Druhý deficit je vázán na skutečnost, že zatímco princip svobody je podle Rawlse předpokladem užití veřejného rozumu ve veřejném diskursu, sociálně orientovaný princip diference se stává

jen jedním z potenciálních témat, která je možné v tomto diskursu nastolit. Jelikož Rawls ve své koncepci politického liberalismu přikládá ideji veřejného rozumu klíčový význam, demokratické a sociální nedostatky jeho pojetí veřejného rozumu vytvářejí těžko odstranitelná úskalí celé teorie politického liberalismu.

Také Marek Skovajsa zaujímá ve svém příspěvku *Co umožňuje Rawlsův „překrývající konsensus“*. *Hodnotový pluralismus, nebo homogenita?* k Rawlsově teorii kritický přístup. Inspirativním způsobem se koncentruje na koncept, který je významný nejen pro Rawlsovu ideu veřejného rozumu, ale i pro celý jeho politický liberalismus, tj. na koncept překrývajícího konsensu. Přitom vyjadřuje skepsi vůči jeho politické použitelnosti pro překlenutí širšího sociálního a kulturního pluralismu.

Po uvedení do problematiky se zabývá historickými a politicko-psychologickými rozměry překrývajícího konsensu a poté rozebírá jeho základní problémy, především jeho neschopnost poskytnout jednotlivci morální konzistenci. Reinterpretace překrývajícího konsensu ve jménu konzistence podle Skovajsy znamená jeho redukci na shodu jen mezi navzájem blízkými pozicemi, které spolu sdílejí nejvyšší hodnoty. Také tato interpretace však podle něj obsahuje omezení. Trpí jednak nedostatkem neutrality a jednak nedostatkem inkluzivity. Pojetí překrývajícího konsensu totiž obsahově vyžaduje přijetí liberálních nejvyšších hodnot a ve svém důsledku se neobejde (spolu se svým původně slibně znějícím konceptem tzv. rozumného pluralismu) bez podstatné homogenizace morálního horizontu občanů v liberálně orientovaných společnostech. Výsledkem je, že se při pokusu nabídnout uspořádání skutečně kulturně pluralitní společnosti dostává do potíží.

Po tomto bloku článků o Rawlsově teorii se druhý oddíl knihy, jak jsem již uvedl, zabývá různými občanskými a veřejnými aspekty demokracie. Martin Šimsa se ve své stati *Masarykův a Habermasův pojem demokracie* koncentruje na styčné prvky těchto dvou pojmů

demokracie. Zaměřuje tedy pozornost nejen na politický, ale také na společenský aspekt demokracie. Ve své rekonstrukci Masarykovy a Habermasovy teorie upozorňuje, že politická stránka demokracie je v jejich díle pojímána společně s její stránkou společenskou, která zahrnuje odpovídající životní obsah.

Šimsa předkládá nový výklad toho, jak oba autoři jednak čerpají z osvícenské tradice a jednak navazují na další myšlenkové proudy. V Masarykově koncepci humanitní demokracie nachází platónské a křesťanské zdroje, u Habermase zase inspiraci platónskou, kantovskou, novokantovskou a marxistickou. Pro oba je podle něj typické, že uvažují kriticky a že za základní předpoklad demokracie pokládají demokraty, tj. lidi, kteří jsou svobodnými, odpovědnými a rovnoprávními subjekty, vstupují do diskuse a uznávají v ní ostatní účastníky diskuse právě tak jako sami sebe. Zatímco Habermas přitom vychází z intersubjektivního pojetí lidské bytosti a komunikativního jednání, Masaryk ještě navazuje na starší subjekt-objektové myšlení, nicméně i on demokracii pojímá zejména jako diskusi.

Stať *Demokracie a populismus v procesu modernizace*, jejíž autorkou je Maria Marczewska-Rytko, už nabízí – podobně jako následující články v tomto sborníku – specifitěji zaměřený rozbor. Autorka se v ní zaměřuje na charakteristiky demokracie, jež se vyvíjely v procesu modernizace, přičemž centrem jejího zájmu je opět aktuální téma: populismus. Zavádí pojetí společenské participace jakožto nedílné součásti demokracie a ukazuje závislost mezi absencí účasti na společenském dění a společenskými konflikty. Přitom se zabývá různými klady a zápory přímé a nepřímé demokracie. Rozlišuje mezi reprezentativní a delegativní demokracií. Delegativní demokracie, podobně jako demokracie reprezentativní, sice zahrnuje vertikální odpovědnost, kterou mají zvolení zástupci vůči svým voličům, má však v sobě populistické tendence, což významně omezuje horizontální odpovědnost založenou v nejrůznějších nezávislých in-

stitucích, které mohou kontrolovat a sankcionovat vládní úředníky.

Marczewska-Rytko zdůrazňuje, že pro porozumění podstatě populismu jsou klíčové pojmy kapitalistické modernizace a společenské mobility. Populismus je podle ní odpovědí na zrychlené a překotné šíření kapitalismu v procesu modernizace. Nemá však dlouhodobou působnost a stává se faktorem stagnace. Marczewska-Rytko uvádí, že se můžeme nejčastěji setkat s dvojím vymezením populismu. Zatímco někteří autoři spojují populismus se zapojením nejširších vrstev populace do demokratického uspořádání, ona se domnívá, že soudobý populismus je třeba chápat jako zdroj fašizoidních hnutí. Současnou zastupitelskou demokracii v postkomunistických zemích přitom v návaznosti na Roberta Dahla označuje jako polyarchii.

Nesouhlasnými reakcemi na různé formy daného politického uspořádání se ve svém článku *Od revolty k protestu* zabývá Radim Marada. Odlišuje protest od revolty, která se podle něj vyznačuje identitou utlačovaného a jednajícího. Naproti tomu v protestu nemusejí být aktéři podřízeni autoritě, proti níž se staví, a mohou se zastávat někoho jiného, kdo se nemůže sám bránit. Marada přesvědčivě dokládá, že v současné době kulturní paradigma veřejného protestu reprezentuje antiglobalizační hnutí, jehož představitelé jsou sice heterogenní skupinou, ale sdílejí společného nepřítele (systém či mocenské struktury) a společnou kulturu (kulturu protestu).

Jak napovídá již podtitul Maradova článku, *Veřejný protest jako způsob komunikace a zdroj identity*, řeší se zde i specifitější aspekty protestu. Protest – vzhledem k jeho dramatickému apelu – je konkrétně zkoumán jako médium komunikace a jako kulturní forma, která je zdrojem obecně srozumitelné identity protestujících. Marada dokládá, že protest má také svoji institucionální základnu, jejímž prostřednictvím se organizačně utvářejí různá očekávání a specifické role (prostřednic-

tvím demonstrací, veřejných přednášek apod.). V neposlední řadě je pro něj protest zdrojem individualizace a integrace.

Na Maradův článek určitým způsobem navazuje stať Olega Suši *Systémová kooptace občanských hnutí. Součást opětovné legitimizace moci či ekologická modernizace?* Představuje celou pestrou paletu aspektů začleňování prvků protestních občanských hnutí do systému institucionálního uspořádání a tuto integraci, kterou prezentuje na příkladu environmentalismu, zobrazuje jako využití inovačních prvků pro obnovení legitimizace stávající moci.

Suša se věnuje novým sociálním hnutím vzhledem ke krizi legitimacy institucí a rozšíření politické platformy. Přitom zkoumá rutinizaci ekologického proroctví ve vztahu jednak k mocenské asymetrii a kontrole poznatků a jednak k ekologickému vědění a politice kulturní změny. Dále se zamýšlí nad ekologickou modernizací v rámci integrace environmentálního hnutí, která probíhá jakožto kulturní transformace politiky. Dotýká se diskursu ekologické modernizace ve sporu o politiku životního prostředí. V závěrečné části ukazuje, že opuštění dogmatického stanoviska fundamentalismu s sebou přináší nejen pozitivní výsledky ve formě diskusní participace občanských hnutí, ale také negativa přílišného realismu, který deformuje kooptované myšlenky a jednání. V této souvislosti hovoří o napětí mezi kooptací a reakcí. Objasňuje fakt, že ekologická kultura je vystavena protikladným postojům „ze shora“ a „ze zdola“, tj. ze strany systému, který propagují mocní a majetní, a ze strany partikulárních cílů a potřeb lokálních, např. domorodých hnutí.

Třetí oddíl je věnován konkretizaci významné části problematiky, kterou rozebíraly předchozí texty, na základě rozboru české občanské společnosti a českého veřejného mínění.

Karel Müller v článku *Česká občanská společnost. Předpoklady a problémy* předkládá výsledky svého roz-

sáhlého zkoumání předpokladů rozvoje občanské společnosti v ČR. Ukazuje občanskou společnost jako jeden ze zásadních pojmů západní politické teorie i praxe a jako nástroj záruky demokracie jak obecně, tak i specificky při přechodu k otevřené společnosti a demokracii v ČR. Čerpá ze svého dosavadního teoretického výzkumu a zdůrazňuje, že analýza vzniku a vývoje české občanské společnosti je nutná k pochopení současných problémů, jež jsou vlastně dědictvím dosavadního vývoje. Člení jej na tři etapy. První datuje od poloviny 19. století do konce první republiky a spojuje ji s emancipací české moderní občanské společnosti v relativně liberálních poměrech. Druhé etapě vyhrazuje období následujících padesáti let až do roku 1989, kdy nastupuje etapa třetí, v níž probíhá komplikovaný přechod k demokraticky orientovanému uspořádání. Zatímco období do roku 1918, respektive do r. 1938, přisuzuje stěžejní význam, jelikož v něm vznikaly určující sociálněpsychologické i kulturněcivilizační předpoklady dalšího rozvoje české občanské společnosti, následné období pokládá spíše za stagnační. Období od roku 1989 považuje za bolestný proces revitalizace občanské společnosti, v němž záleží jednak na institucionálních předpokladech a jednak na osobním příkladu každého z nás. Rozvoj občanské společnosti, která zahrnuje trvalé spory a rozpory, podle něj závisí jak na nezbytných institucionálních předpokladech, tak na obnově důvěry prostřednictvím slov a činů každého občana.

V posledním článku *Vývoj českého veřejného mínění a jeho odraz v postojích k Evropě* mapuje Eliška Jungová nelehko kultivovaný terén veřejného mínění české většinové populace od roce 1989 do současnosti. Veřejné mínění, které pojímá za součást politické a masové komunikace, se podle ní v České republice analogicky jako v ostatních podobných společnostech vyznačuje především následujícími charakteristikami: je pluralistické, ale není příliš projevem plurality jednotlivců, jako spíše skupin; je proměnlivé v čase a stává se vnitřně rozpor-

ným; je postojovým fenoménem a většinou nedisponuje akčním potenciálem; je vnitřně strukturováno podle aktivity nositelů mínění; vychází ze zdrojů, které poskytuje média; je předmětem poptávky při politických rozhodnutích.

V další části své stati se Jungová zaměřuje na typické charakteristiky českého veřejného mínění. Ukazuje, že proměny českého veřejného mínění od počátku devadesátých let, kdy u nás probíhala společenská transformace, více méně kopírují vývoj veřejného mínění, tak jak k němu docházelo v západních zemích již od dob osvícenství: od politicko-filosofické představy sjednocující se veřejnosti až po uvědomění si toho, že očekávání spojená s budoucností nejsou dostatečně svázána s reálnými životními podmínkami lidí. V poslední části svého článku E. Jungová charakterizuje vztah českých občanů ke vstupu České republiky do Evropské unie a k současnému procesu ratifikace evropské ústavní smlouvy.

Jak je zřejmé, články publikované v tomto sborníku nahlížejí na danou problematiku z různých interpretačních stanovisek a perspektiv, nemohou ji však zcela vyčerpat. Poslední článek prozrazuje, že stranou jsou tu například ponechány otázky, jaký je vztah současných pokusů o realizaci demokracie k procesům evropské integrace a co vlastně tato integrace znamená. Ty bychom však rádi podrobněji formulovali a hledali na ně odpovědi v následujících publikacích naší ediční řady *Filosofie a sociální vědy*.

* * *

Na závěr bych rád uvedl, že předkládaný sborník textů je dalším výsledkem práce skupiny lidí z různých zemí, jež se s jistými obměnami utváří kolem dvou každoročních konferencí: květnové konference *Philosophy and Social Science* s účastí zahraničních hostů a listopadové konference *Filosofie a sociální vědy* pouze s českou účastí. Jedná se o skupinu především filosofů, politolo-

gů a sociologů, které spojuje společný zájem o zkoumaná témata. Obě konference jsou organizovány Filozofickým ústavem Akademie věd ČR ve spolupráci s kolegy z českých a zahraničních institucí.

Každoročně se spolu se mnou na organizaci konference *Philosophy and Social Science* podílejí kolegové z Università di Roma – Tor Vergata, Goethe-Universität (Frankfurt/Main), Jena-Universität, New School University (New York), Harvard University, Dublin University a Univerzity Karlovy. Několika z nich bych rád jmenovitě poděkoval za inspirativní debaty o veřejnosti a občanské společnosti. Patří k nim především Alessandro Ferrara (Università di Roma – Tor Vergata, Řím), David Rasmussen (Boston University), Nancy Fraser (New School University, New York) a Axel Honneth (Goethe-Universität, Frankfurt/Main).

Každoroční konferenci *Filosofie a sociální vědy*, na níž na rozdíl od první konference prezentují své příspěvky pouze čeští účastníci, pořádám s kolegy z oddělení morální a politické filosofie Filozofického ústavu Akademie věd ČR za organizační pomoci kolegů z Ústavu politologie a katedry sociologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze. Mezi účastníky konferencí z dalších institucí patří zejména kolegové z kateder filosofie a sociologie Univerzity J. E. Purkyně v Ústí nad Labem a Masarykovy univerzity v Brně.

Vznik této publikace umožnila Grantová agentura ČR a Grantová agentura AV ČR. Nemalý podíl na tomto vydání má také Alena Bakešová z Filozofického ústavu AV ČR, na niž jsem se obracel s redakčními, překladatelskými a jazykovými dotazy. Rád bych nakonec poděkoval zejména svým nejbližším kolegům z oddělení morální a politické filosofie Filozofického ústavu AV ČR, především těm, s nimiž jsem v průběhu posledních let při různých příležitostech diskutoval o tématech, o kterých pojednávají jednotlivé články. Odborné i přátelské debaty s Josefem Velkem, Olegem Sušou a Milanem Znojem byly inspirativní pro mne i ostatní kolegy.

*I. Veřejný rozum
jako klíč k demokracii?
Rawlsovské motivy*

Meze veřejného rozumu v Rawlsově podání

Milan Znoj

Rawlsova *Teorie spravedlnosti*, jež přišla s pronikavým zdůvodněním základních morálních idejí liberální demokracie, vyvolala – jak známo – značnou polemiku a dala vzniknout širokému proudu soudobé politické teorie, který začal být označován jako komunitarismus. Jádrem sporu se stal zásadní nárok liberální teorie, že její morální podání spravedlnosti je rozumné, obecně platné a přitom pojaté nezávisle na nějaké konkrétní náboženské doktríně či silné představě o dobrém životě – dobru a pravdě. Podle komunitaristů je něco takového klamnou iluzí, neboť naopak platí, že politická práva a povinnosti jsou podřízeny kolektivně pojatým koncepcím dobra. Z těchto zděděných koncepcí dobra teprve vycházejí práva a povinnosti a této své náklonnosti k fundamentálnímu dobru se nejenže nemohou, ale ani nemají zbavit. Polemika, která se na dané téma rozběhla, dala soudobé politické filosofii novou dynamiku.¹ Tématem se staly kulturní a mrav-

1/ Za klasické texty komunitarismu již lze považovat: MacIntyre, A., *After Virtue*. Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press 1981; Sandel, M., *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, Cambridge University Press 1982, a též, *Democracy's Discontent*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1996; Walzer, M., *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York, Basic Books 1982, a též, *Interpretation and Social Criticism*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1987; Taylor, Ch., *Sources of the Self*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1989; Kymlicka, W., *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford, Oxford University Press 1985, též, *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. Oxford, Oxford University Press 2001. Český čtenář se může s touto polemikou seznámit v překladech, které vyšly v nakladatelství Filosofia v edici „Morální

ní kontexty, v nichž jsou ukotveny jednotlivé politické ideje a představy, včetně těch liberálních, a mimo ně ztrácejí nejen sílu a působivost, ale i smysl. Na významu nabyly takové pojmy jako mravní identita, ať osobní či kolektivní, jakož i potřeba jejich uznání v politickém a ústavním řádu dané společnosti. Tyto diskuse nepochybně přispěly k rozvoji politické teorie, přinejmenším prospěly sebereflexi liberálního myšlení. A tak není divu, že se na jejich pozadí dají dobře pochopit posuny v názorech Johna Rawlse, který postupně nově formuloval celou řadu základních tvrzení své teorie spravedlnosti.²

Diskuse, které vyvolala Rawlsova teorie spravedlnosti, se ale nedají omezovat jenom na tuto komunitaristickou polemiku. Svým způsobem se do ní zapojily všechny proudy soudobého politického myšlení a do pohybu se dostala všechna zavedená témata liberální teorie, jež si najednou žádala nového osvětlení. Dobrým příkladem je právě idea veřejného rozumu. Když se Rawls hlásí k tomu, že v jeho podání „dobře uspořádaná společnost by měla být pochopena jako deliberativní demokracie“,³ potvrzuje, že se ve svých úvahách posunul k otázkám, jimiž se příliš nezabýval a jimž se věnují stoupenci deli-

a politická filosofie“, zvláště je to Velek, J. (ed.), *Spor o liberalismus a komunitarismus*; Velek, J. (ed.), *Spor o spravedlnost*; Walzer, M., *Interpretace a sociální kritika*; Taylor, Ch., *Etika autenticity*; Taylor, Ch., *Multikulturalismus*.

2/ Rawlsova *Teorie spravedlnosti* vyšla v roce 1971. Polemika se rozběhla zvláště v 80. a 90. letech. Rawls nejprve upřesňoval své názory v řadě článků, které jsou nyní nejlépe dostupné v souborném vydání jako Rawls, J., *Collected Papers*. Ed. S. Freeman. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1999. Nové podání celé teorie spravedlnosti Rawls vydal v roce 1993 pod názvem *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press. Upřesnění základních myšlenek teorie spravedlnosti vyšlo ještě v knize Rawls, J., *Justice as Fairness. A Restatement*. Ed. E. Kelly. Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press 2001.

3/ Rawls, J., The Idea of Public Reason Revisited. *University of Chicago Law Review*, 64, Summer 1997, s. 771–772.

berativní demokracie.⁴ Tématem tentokrát nejsou tolik mravní a kulturní kontexty liberálních politických idejí, jako pojetí demokracie, v němž jde o to, aby se politika odehrávala za aktivní spoluúčasti občanů v podobě veřejné rozpravy. Ideu veřejného rozumu Rawls systematicky vyložil jako součást své teorie až v knize *Political Liberalism*. Lze v tom spatřovat jeden z dalších dokladů, jak se posunula jeho argumentace od původního výkladu teorie spravedlnosti.

Veřejný rozum obecně je způsob, jak se v politickém společenství (ve státě) formulují cíle, stanovují prostředky k jejich dosažení a dochází se ke kolektivně závazným rozhodnutím. Pro demokratické společenství upřesňuje Rawls veřejný rozum v tom smyslu, že „je to rozum rovnoprávných občanů, kteří vytvářejí kolektivní těleso a jako takoví vykonávají konečnou politickou a donucovací moc nad sebou navzájem, když vydávají zákony a doplňují ústavu.“⁵ Veřejný rozum v Rawlsově podání je omezený ve své kompetenci. Nevztahuje se na všechny otázky, a to ani ne na všechny otázky politické, v jeho dosahu jsou jen, jak zdůrazňuje Rawls, „ústavní zásady“ [constitutional essentials] a otázky základní spravedlnosti – tedy takové zásadní politické otázky, jako: kdo má právo hlasovat, jaké náboženství se má tolerovat, anebo komu a jak má být zajištěna férová rov-

4/ Přes velké rozdíly mezi stoupenci deliberativní demokracie, o nichž bude řeč dále, lze říci, že všeobecně jsou toho názoru, že politická rozhodnutí, ustanovení, instituce či pravidla jsou demokraticky ospravedlněna a jsou ve společném zájmu všech členů jen tehdy, když jsou výsledkem procesu kolektivní rozvahy (deliberace), který – rawlsovsky viděno – proběhl rozumně a férově mezi rovnými a svobodnými občany. Ústředním motivem je to, že politická rozhodnutí nejsou agregací zájmů, ale jsou plodem rozpravy orientované na dorozumění, tedy zájmy nejsou dané, ale v rozpravě se utváří. To je docela liberální charakteristika deliberace, podrobněji viz Gutmann, A./Thompson, D., *Democracy and Disagreement*. Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press 1996, kde lze najít další literaturu.

5/ Rawls., J., *Political Liberalism*, c.d., s. 214.

nost příležitostí, či zajištěno vlastnictví.⁶ Veřejný rozum přitom zůstává omezen ve dvojnásobném smyslu. Jednak se veřejná rozprava týká pouze základních politických a ústavních institucí a jednak se neodehrává tolik v občanské společnosti a na občanských shromážděních, ale jako zákonodárný podnik je situována na „oficiální fóra“, příkladem je parlament nebo vládní veřejná prohlášení, především ústavní soud a jeho jednání.⁷

Nicméně Rawls zjevně sdílí se stoupenci deliberativní demokracie základní přesvědčení, že politická moc se legitimizuje a oprávněnost institucí se ověřuje ve veřejné rozpravě, které se mohou účastnit všichni občané. Rawls však klade užívání veřejného rozumu jisté meze, a to je častým terčem kritiky příznivců deliberativní demokracie. Není obtížné zaobalit tuto kritiku tak, aby působila pádně a přesvědčivě. Když řekneme, že Rawls jako liberál vylučuje z veřejné rozpravy právě ty poslední a rozhodující argumenty, které jeden každý účastník diskuse může uvést ve prospěch svého přesvědčení, tak budeme mít chuť této výtce přitakat, vždyť co zbude například z diskuse o potrtech, když budeme bránit věřícímu křesťanu, aby mohl v diskusi poukázat na to, že život je božím darem, který člověk nemá ve své moci? Liberální omezení takové rozpravy se nám bude jevit jako doklad její impotence.

Na druhé straně lze uvedenou kritiku znevážit a poukázat zase na nebezpečí, jež jsou skryta v požadavku, který by se dal nazvat deliberativní nespoutaností. Naše důvěra ve veřejnou rozpravu jako způsob ospravedlnění

6/ Tamtéž.

7/ Tamtéž, s. 216. V očích stoupců deliberativní demokracie je to docela vážné omezení veřejné rozpravy. Sheyla Benhabib považuje tento restriktivní pojem veřejnosti za neudržitelný i z Rawlsova vlastního pohledu, neboť předpokládá oddělení občanské společnosti a veřejnosti, jež je zde ztotožněna se státem a jeho organizacemi, které u Rawlse jinak nenajdeme. Benhabib, S., *Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy*. In: táž (ed.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton, Princeton University Press 1996, s. 75–76.

politické moci má totiž své meze. Zřejmě uznáme, že jsou jisté otázky, které nebudeme chtít ponechat v kompetenci lidu. Sotva se najde někdo, kdo by se domníval, že náboženskou otázku, který Bůh je pravý, by mohla vyřešit nějaká veřejná rozprava. Elementární liberální přesvědčení, že stát a politika nejsou kompetentní v otázkách náboženských a nemají prosazovat určitou morálku na úkor morálek jiných, stejně tak politicky přípustných, má zjevně svou přesvědčivost (v kompetenci veřejného rozumu ovšem nadále zůstává otázka, jaké náboženství je politicky přípustné, tedy v jakých politických mezích lze náboženské vyznání pěstovat). Každopádně se ale ukazuje, že v Rawlsově snaze omezit kompetence veřejného rozumu svým způsobem ožívají tradiční liberální obavy z ideje svrchovanosti lidu.⁸ Nakolik těmto obavám rozumíme, natolik pro nás ztrácejí výtky radikálních stoupců deliberativní demokracie ne jeden osten. Celou záležitost je proto třeba prozkoumat důkladněji.

I. Námitky deliberativních demokratů

Stoupců deliberativní demokracie, ať radikální nebo liberálně orientovaní, všeobecně poukazují na to, že v Rawlsově podání se vlastně nejedná o *skutečnou* diskusi mezi občany, ale jde vlastně o monolog, který racionální občan může vést takřka sám se sebou. Tak Sheyla Benhabib poukazuje na to, že veřejný rozum je pro Rawlse regulativní ideál, jenž vymezuje, jak by jednotlivci, instituce a aktéři *měli uvažovat o veřejných záleži-*

8/ Ve vyhocené podobě je tato liberální obava známa pod heslem „tyranie většiny“, jak o ní mluví třeba J. S. Mill nebo Alexis de Tocqueville. Ovšem podobnými obavami byla nesena snaha amerických federalistů zakotvit v ústavě antimajoritní zásady. Obecně lze říci, že tato obava zaznívá v každém liberálním úsilí omezit politickou moc suveréna (zde lidu) individuálními právy, která jsou pak prohlášena za původní, nedotknutelná a nezciitelná.

tostech. Meze rozpravy tak určují ideje politického liberalismu. Pro Rawlse to znamená, že argumenty použité v rozpravě musí být podány v pojmech přijatelných pro všechny členy společnosti a za platné důvody nemohou být uznány materiální osobní zájmy ani dílčí náboženské a silné morální doktríny – to vyplývá z požadavků kladených na Rawlsovu původní situaci. Uvažování o pravidlech společenského soužití se totiž v Rawlsově pojetí odehrává za závojem nevědomosti v hypotetickém prostoru racionální společenské dohody. Pro Seylu Benhabib to vše znamená, že Rawls veřejný rozum nechápe jako *proces* veřejného uvažování, jenž by se reálně odehrával mezi občany.⁹ Podobně soudí John Dryzek, že Rawls podceňuje *společenské* a interaktivní aspekty deliberace, když si myslí, že do veřejného rozumování se může pustit i osamocený myslitel.¹⁰

Leč není tak úplně pravda, že by Rawls nepožadoval skutečnou rozpravu na veřejnosti. Když označuje dobře uspořádanou společnost jako deliberativní demokracii, chce zdůraznit roli, kterou má mít veřejná rozprava při utváření podmínek politického soužití. Nicméně se domnívá, že by se veřejné rozpravy měly odehrávat v jistých racionálně stanovitelných mezích. Kamenem úrazu tedy není sama veřejná rozprava, ale to, do jaké míry lze pravidla a kritéria jejího fungování přenechat veřejné diskusi samotné. V tomto ohledu je Rawls opatrný, ale není pravda, že by v této věci byl veřejný rozum bez šancí.

Když psal *Teorii spravedlnosti*, tak se zřejmě domníval, že stanovení pravidel společenské kooperace je zcela racionálně deduktivní podnik. Když si představíme racionální osoby v hypotetické původní situaci za závojem nevědomosti a necháme je rozvažovat, nemohou

9/ Benhabib, S., *Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy*, c.d., s. 75.

10/ Dryzek, J. S., *Deliberative Democracy and Beyond. Liberals, Critics, Contestations*. Oxford, Oxford University Press 2000, s. 15.

jinak, než že s racionální nutností přijmou za pravidla soužití ony známé Rawlsovy principy spravedlnosti – taková je jeho základní představa. Teorii spravedlnosti proto bylo možno dokonce chápat jako součást teorie racionální volby. V tom případě by veřejný rozum, pokud by o něm vůbec byla řeč, byl jen demokratickou okrasou. Právě důraz, který později klade na veřejný rozum, když jej považuje za jednu z hlavních idejí politického liberalismu, umožňuje, aby i samo odvození základních institučních pravidel spolupráce lidí ve společnosti bylo pojata nikoli jako logická dedukce, ale jako veřejná rozvaha za jistých specifikovaných podmínek označovaných jako původní situace. Důvody této Rawlsovy zdrženlivosti jsou podle mého soudu dvojí: jednak vyjadřují určitou liberální skepsi k deliberativní nespoutanosti lidu a jednak odrážejí důvěru v možnosti racionální konstrukce politických institucí, což v daném případě dokládá Rawlsovo zařazení do tradice společenské smlouvy.

II. Rozumné meze rozpravy: osvícenská tradice

V základech teorie společenské smlouvy je racionalistický vědecký podnik: lidé jsou pojímáni jako bytosti jednající kolektivně v hypotetické situaci bez státu, jež svým jednáním stát vytvářejí, když racionálně řeší otázku, jaký si mají dát zákon vzájemného soužití – jsou přitom zdrojem politické legitimacy, ale to nevyplývá z žádných jejich předchozích rozhodnutí, ani vzájemných interakcí. Stanovení ústavy politického soužití může tedy rozumně uvažující aktér provést sám o sobě. Je to záležitost racionální konstrukce.¹¹ Rawls, jak známo, označu-

11/ Ian Shapiro, když zdůrazňuje uvedené spojení teorie společenské smlouvy s osvícenským racionalismem, nařkl Rawlse téměř ze solipsismu. Shapiro, I., Optimal Deliberation? *The Journal of Political Philosophy*, vol. 10, June 2002, no. 2, s. 197.

je tuto ústavodárnou situaci jako původní situaci. Není třeba zde jeho teorii rozvádět, ale připomenul bych jenom její základní myšlenku. Máme si představit, jaké principy vlády by si lidé zvolili, kdyby neznali svou konkrétní životní výbavu, jako je rasa, pohlaví, inteligence, talenty, vlastní konkrétní životní plány atd. a přitom by chtěli mít zajištěny ve společnosti dostatečné příležitosti pro realizaci svých možných životních plánů. V této situaci se musí podívat na pravidla politické koexistence nikoli vlastníma očima, ale očima všech, tedy tak, aby to bylo žádoucí pro společnost jako celek. I když se tedy politické instituce musí ospravedlnit před očima veřejnosti, je nalezení ustavujícího zákona politického soužití vlastně jen racionálním podnikem.

V této úvaze jsou klíčové tři momenty: politická moc, nárok na rozumnost a prostor veřejnosti. Chceme-li přesněji určit liberální a racionalistické meze, v nichž Rawls dává prostor veřejné rozpravě, měli bychom vědět, jaký je poměr těchto momentů v jeho teorii. V každé osvícenské teorii společenské smlouvy jsou tyto motivy nějak zpracovány. Příkladem budiž Kantovo pojetí veřejného rozumu, s nímž Rawlsova teorie sdílí uvedené otázky, ale docela zásadně se liší v odpovědích, které podává. Není zcela od věci Kantovo pojetí připomenout, abychom viděli, co všechno je v sázce.

Kant, jak známo, o veřejném rozumu mluví především ve slavném článku *Odpověď na otázku: co je to osvícenství?* V tomto článku rozlišuje veřejné užívání rozumu a soukromé užívání rozumu.¹² Dá se říci, že soukromě užívám rozum, když mám zadané cíle a hledám vhodné prostředky k jejich dosažení: když jsem v úřadě a užívám rozum k plnění úředních příkazů, když si v zaměstnání snažím zajistit nějakou obživu apod. – tento rozum můžeme nazvat instrumentálním, nebo weberovskými viděno, je to účelová racionalita. Ve-

12/ Kant, I., *Odpověď na otázku: co je to osvícenství?* *Filosofický časopis*, 41, 1993, č. 3, s. 381–387.

řejné užívání rozumu naproti tomu překračuje tuto instrumentální rovinu lidského snažení a života, zakládá jinou skutečnost, skutečnost veřejnou, v níž člověk vstupuje do vztahů s druhými lidmi jako svobodná a rovnoprávná bytost, která hledá racionální řešení věcných otázek – tedy řešení všeobecně platné a závazné. Řečeno Kantovými, poněkud archaickými slovy: člověk do vztahu k druhým vstupuje „jako učenec před veřejností čtenářského světa“.

Zatímco vztahy na úřadě a v zaměstnání jsou definovány jako vztahy nadřízenosti a podřízenosti a odehrávají se v daných institucích, na veřejnosti člověk naproti tomu vystupuje jako svobodná bytost, vyvázaná z těchto institucí a svobodně užívající svého rozumu. Zřejmé je, že podle Kanta se tento prostor veřejnosti otevírá mimo mocenské vztahy. Člověk žije jakoby dvojitý život: svobodný – jako „učenec na veřejnosti“ a poddaný v mocenských institucích. Tato podvojnost je dobře vidět na příkladech, které Kant zmiňuje. Uvádí tři: Důstojník, který nařizuje vojákům, aby cvičili, berní úředník, který říká občanům, aby platili daně, a duchovní, který vyzývá druhé, aby věřili určitému náboženskému symbolu. Všichni jsou přitom v určité mocenské pozici, sami svého nadřízeného poslouchají a podřízené zavazují k užívání rozumu v rámci dané hierarchie. Podle Kanta však všichni z těchto hierarchických vztahů poslušnosti mohou vystoupit na veřejnost a zde svobodně uvažovat o příkazech, které přijímají či vydávají. Důstojník může napsat úvahu o chybách ve vojenské službě, berní úředník zase sepsat pojednání o vhodnosti či nevhodnosti určitých daní a duchovní jako učenec má svobodu vyjádřit se o vhodnosti či nevhodnosti daných náboženských symbolů.

Tato jejich vystoupení se odehrávají na veřejnosti a svým způsobem veřejnost vytvářejí. Důležitou otázkou potom je, jaký je vztah veřejnosti k politické moci, o niž se opírá ona hierarchie institucí. Kant v zásadě trvá na tom, že *Caesar non est supra grammaticos*, tedy

veřejnost není podřízena politické moci. Je to pro Kanta svobodný prostor, který se otevírá mimo její dosah. Přitom Kant ale ví, že nějaký praktický vztah mezi nimi být musí. Veřejný prostor musí být nějak institucionálně zajištěn. Pro nás je samozřejmé, že toto zajištění je dáno ústavní kodifikací práv na svobodu slova, shromažďování a náboženského vyznání, ale Kant stojí teprve na začátku těchto snah. Není až tak důležité, že podléhá dobové iluzi o osvíceném monarchovi, který svobodnou veřejnost připustí ze své velkomyslnosti – což je myšlenka, která patří do starožitnictví, ale Kant má na mysli i docela praktické okolnosti tohoto vztahu, když třeba říká, že „jenom ten, kdo se nebojí – sám jsa osvícený – stínů, a zároveň má k zajištění veřejného pokoje po ruce dobře vycvičené vojsko, může říci: rozumujte, jak chcete a o čem chcete, jen poslouvejte.“ Zde se objevuje termín „veřejný pokoj“, ale vůbec není jasné, jak se tento veřejný pokoj vztahuje k veřejnému rozumu. A proč by veřejný pokoj, který má přece po ruce dobře vyzbrojenou armádu, měl tolerovat veřejný rozum s jeho požadavky a nároky, jež se politické moci chtě nechtě dotýkají.

Veřejný rozum v Kantově podání je nicméně docela radikální činitel. Je svobodný, vyvázaný z mocenských institucí a dalekosáhlý – viděli jsme, že řeší nejen otázky správných zákonů (viz vojenské rozkazy a daně), ale i poslední náboženské otázky. V těchto Kantových představách se odráží osvícenský absolutismus. V pozadí je idea, že na půdě rozumu se dají vyřešit všechny rozpory, odstranit všechny nejasnosti. Pluralismus v otázkách náboženských, morálních a politických je dokladem jenom nedostatečného poznání. Na půdě rozumu všechny rozpory a rozdíly zmizí. Nakonec budeme mít jedno osvícené náboženství, jednu osvícenou morálku a jednu osvícenou politiku na celém světě. V tom všem se Rawls jako liberál od Kanta odlišuje.

Shrneme-li tyto nedostačující rysy vztahu veřejnosti, politické moci a politických institucí, pak se dá říci, že

Kantovo pojetí je: a) svým způsobem naivní, viz nezdvůdněná víra v osvíceného monarchu, b) je nejasné, neboť nevíme, jak pochopit veřejný pokoj a veřejný rozum, tedy ono institucionální zarámování veřejnosti, které je nezbytné, aby něco jako „čtenářský svět“ mohlo svobodně a racionálně fungovat, c) a je i klamavé, neboť Kant vlastně slibuje politické moci poslušnost a poddajnost lidí ve všech sférách institucionalizovaného života, ale jeho intence je spíše opačná – vše podrobit moci rozumu – to dokládá jeho osvícenský absolutismus.¹³

Když tyto Kantovy úvahy srovnáme s Rawlsovým pojetím veřejného rozumu, ukážou se důležité rozdíly, které jsou pro Rawlsovu teorii důležité. Lze poukázat na dva hlavní: jeden představuje demokratický motiv, ten druhý motiv liberální. Za prvé veřejný rozum v Rawlsově pojetí nemá své pole působnosti někde mimo politické instituce, ale užíván je přímo k ospravedlnění těchto institucí. Dá se říci, že Rawls tak promýšlí a realizuje elementární demokratickou tezi, že politická moc musí být podrobena veřejné kontrole.

Za druhé Rawls nesdílí Kantův osvícenský absolutismus, ale naopak dosah a působnost rozumu omezuje na teorii politických institucí. Jak říká, jeho stanovisko je „politické, nikoli metafyzické“. V původní situaci nejsou připuštěny žádné náboženské a silné morální doktríny, protože nenajdeme takové, na nichž by se rozumně mohli shodnout lidé s různým náboženským a silným morálním přesvědčením. Neexistuje žádné univerzální rozumné náboženství, žádná jediná rozumná morálka, ale vždy se setkáváme s jejich růzností. Neshodneme se na jednom bohu, ani jednom životním dobru a nedá se to ani rozumně očekávat. Pro liberální teorii politických institucí to ale není vůbec nutné. Můžeme se přeci shod-

13/ Kant pochopitelně vypracoval i své pojetí státu a donucování. Politickou moc v něm zakládá na principu práva. Je to pojetí veledůležité, neboť je inspirací pro všechny teorie právního státu. To je ale již další kapitola z Kantovy politické a morální filosofie.

nout na pravidlech spravedlivého soužití v situaci, kdy připouštíme různé bohy a různé životní pravdy. Výchoiskem Rawlsových úvah je trvalý morální nesoulad ve společnosti a snaha o zdůvodnění institučních pravidel jejich racionálního soužití tváří v tvář této různosti.

III. Deliberativní motivy

Idea společenské smlouvy je základem Rawlsových úvah, ale to neznamená, že by Rawls tvrdil, že existuje nějaký apriorní univerzální racionální řád (zákon) politického soužití lidí, který by bylo možno odhalit v nějakém nebetýčném aktu racionální rekonstrukce veškerých základů politického soužití. Základní argumenty, které upozorňují na obtíže takového dalekosáhlého racionalistického podniku, najdeme již v Rawlsově *Teorii spravedlnosti*.

Předně Rawls od počátku bere velice vážně myšlenku, že mezi lidmi, kteří vytvářejí jedno politické společenství, trvale existuje nevyhladitelný morální nesoulad ohledně otázek, jaký bůh je pravý, jaký způsob života je dobrý a vůbec, jak koncipovat a realizovat vlastní životní plány. V tomto ohledu, jak známo, rozlišuje všeobsažné morální doktríny, které dávají odpověď na tyto poslední náboženské a morální otázky po pravdě a dobru, a veřejnou teorii spravedlnosti, která připouští náboženský a morální pluralismus, a dává „jenom“ odpověď na politickou otázku, tj. na otázku, jak uspořádat základní politické instituce, aby soužití různých lidí v jednom státě bylo spravedlivé. Tato úvaha jasně ukazuje, že Rawlsův racionalistický podnik je omezen na základní politické instituce právě proto, že připouští morální a názorový pluralismus, a činí tak rozpravu a dialog při hledání politických principů nezbytností.

Leč stoupenci primátu deliberace mohou poukázat na to, že Rawls sice připouští morální pluralismus ve společnosti, ale svůj samotný politický podnik, totiž ono ustavení spravedlivých politických institucí, pojímá

jako konstruktivistický úkol, který má jediné rozumné řešení. Jeremy Waldron proto kritizuje Rawlse, že svou teorii spravedlnosti formuluje jako jedinou správnou odpověď, s níž nelze rozumně nesouhlasit, a poukazuje na to, že právě spory o spravedlnost patří k těm, o nichž se nejčastěji vede veřejná polemika.¹⁴ Rawls se vskutku snaží podobné různice z pojetí veřejného rozumu vyloučit. Víme již, že náboženská vyznání a silná morální přesvědčení ve veřejné rozpravě nijak neplatí.¹⁵ A když Rawls omezuje veřejný rozum, na ústavní zásady a otázky základní spravedlnosti, činí tak výslovně s tím, že stranou nechává otázky sociální spravedlnosti, o nichž panuje ve společnosti rozumná různice. V tomto smyslu je veřejný rozum v jeho podání vskutku oním regulativním ideálem, který vyžaduje rozum a soudnost, omezuje se na základní ústavní otázky a obejde se bez skutečné veřejné rozpravy, jak o něm mluví Sheyla Benhabib.

Jenomže Rawls se nedomnívá, že jeho teorie spravedlnosti je prokazatelně jedinou správnou odpovědí, ač si myslí, že ji docela dobře zdůvodnil. Uznává, že pochopitelně existují spory ohledně toho, jaká politická teorie je „nejvhodnější“ ke zdůvodnění základní struktury liberální dobře uspořádané společnosti.¹⁶ Důvodem je, že vedle nevyhladitelného morálního nesouladu ve společnosti existuje též to, co nazývá břemeno soudnosti. Morální, ale i mnohé politické otázky nemůžeme rozumně s konečnou platností rozhodnout, protože náš rozumový úsudek je omezený, je spojený se zájmy, vázaný na tra-

14/ Waldron, J., *Law and Disagreement*. Oxford, Oxford University Press 1999, s. 151.

15/ Rawls zmírňuje ostrost tohoto požadavku a připouští, že i náboženské argumenty a silná morální přesvědčení lze uplatnit ve veřejné diskusi, pokud je ovšem jejich cílem podpora základních práv a ústavních zásad, jak tomu bylo např. v kampani, kterou vedl Martin Luther King za občanská práva černochů. Viz Rawls, J., *Political Liberalism*, c.d., s. 250.

16/ Tamtéž, s. 227.

dice, nesen i předsudky, a této své podmíněnosti a vázanosti se nemůže jednoduše zbavit. Naše racionality je vždy součástí nějakých všeobsažných morálních, popř. náboženských doktrín, které tvoří jeho zázemí. Právě to je důvod, proč racionální úsudek pro Rawlse nemůže být nějakým čistým pohybem myšlenky v rovině ryzích pojmů, ale je vždy vázán na zkušenost, na mravní intuice a zpětně se k nim zase vrací.

Tento pohyb myšlenky od mravních intuic k racionálním poznatkům a zpět označuje Rawls jako reflektovanou rovnováhu a na tento postup poznání se odvolává při zdůvodnění liberálních principů spravedlnosti již v *Teorii spravedlnosti*¹⁷ a později poučen polemikou s komunitaristy popřává tomuto argumentu stále většího sluchu. Vezmeme-li tento poukaz vážně, nahlédneme, že veřejný rozum nemůže tedy být nějakým monologem, který by člověk mohl vést sám se sebou, sedě pěkně v křesle. K reflexi vlastní zkušenosti potřebujeme též druhé lidi a bez racionální diskuse s nimi se k nějakým zdůvodněným poznatkům nedostaneme. Otázkou ovšem je, jakou váhu má představa reflektované rovnováhy v Rawlsově politické teorii. Pokud by byla zanedbatelná, byla by nicotná i potřeba skutečné rozpravy při hledání zásad, na nichž by bylo možné postavit naše politické instituce.

Již Kymlicka ve svém rozboru Rawlsovy teorie spravedlnosti poukazuje na to, že ve hře jsou dvě různé argumentace, jež obě mají za cíl odůvodnit principy spravedlnosti.

17/ „Postupujeme vpřed a vracíme se, někdy měníme podmínky smluvní situace, jindy se vzdáváme svých soudů a přizpůsobujeme je principům. Předpokládám, že posléze nalezneme popis počáteční situace, která vyjadřuje rozumné podmínky a skýtá principy, které odpovídají našim uváženým soudům, náležitě očištěným a přizpůsobeným. Tento stav nazývám reflektovanou rovnováhou. Je to rovnováha, protože se nakonec naše principy a soudy shodují; tato rovnováha je reflektovaná, protože víme, kterým principům naše soudy odpovídají a z jakých předpokladů jsou odvozeny.“ Rawls, J., *Teorie spravedlnosti*. Praha, Victoria Publishing 1995, s. 26.

vednosti. Jedna argumentace vysvětluje, jak principy spravedlnosti vyplývají z racionálních úvah osob, jež se nacházejí v původní situaci za závojem nevědomosti. Tato argumentace vychází z hypotetické společenské smlouvy. Druhá argumentace je vlastně komparativní, neboť konfrontuje principy spravedlnosti jednak s dalšími politickými teoriemi (zvláště s utilitarismem) a jednak je konfrontuje s empirickou zkušeností a mravními intuicemi a snaží se ukázat, že odvozené principy spravedlnosti jsou nejlepším vysvětlením našich mravních intuicí, obzvláště běžných představ, které máme o rovnosti příležitostí. Tato komparativní argumentace představuje onu reflektovanou rovnováhu, díky níž můžeme dospět k teorii, jež je racionální rekonstrukcí naší mravní zkušenosti.¹⁸

Jürgen Habermas mluví spíše o dvou úrovních normativní argumentace.¹⁹ První úroveň je Rawlsův výklad společenské smlouvy, kdy aktéry zahaluje závojem nevědomosti a staví je do původní situace, v níž se mají dohodnout na principech vzájemného soužití. Na této teoretické rovině se nevyskytují skuteční občané z masa a krve, jsou to jen umělé veličiny, konstrukty, které navrhují základní institucionální síť společenského soužití. Docela jinou otázkou ale je, jak takový spravedlivý a racionální systém institucí v reálné společnosti etablovat. Habermas poukazuje na to, že se přitom nedá počítat s donucovací silou zákonů, ale etablování spravedlivé společnosti lze očekávat od socializační síly, kterou má praktický život v rámci spravedlivých institucí. V tomto případě nejde o brutální otázku, jak realizovat ideální systém institucí v praktickém životě, ale uvažujeme o tom, jak situovat normativně rozvinutou koncepci spravedlnosti v kontextu stávající politické

18/ Kymlicka, W., *Contemporary Political Philosophy*. Oxford, Clarendon Press 1990, s. 55.

19/ Habermas, J., *Faktizität und Geltung*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1992, s. 80 an.

kultury a veřejnosti, aby tato koncepce získala faktický souhlas občanů usilujících o vzájemné srozumění. Habermas poukazuje na to, že tuto úlohu plní v Rawlsově teorii právě jeho pojetí reflektované rovnováhy. První rovinu Habermas označuje za kontext odůvodnění teorie, tu druhou za kontext veřejného vysvětlení teoretických zásad.

Svůj rozbor pak shrnuje v tezi, že Rawls setřel rozdíly v těchto úrovních. „Čím více je Rawls přesvědčen, že se teorie spravedlnosti může opírat jenom o místní, kulturně utvářené intuice, které nikdo ‚z nás‘ nemůže rozumně odmítnout, tím více mizí hranice mezi filosofickou úlohou zdůvodnit principy spravedlnosti na jedné straně a snahou o politické sebepochopení konkrétní právně ustavené společnosti, co se normativních základů jejího soužití týče.“²⁰ Zdá se, že Habermas, když zvažuje tyto motivy v Rawlsově myšlení, více želí toho, že Rawls slevil z nároku na transcendentální odůvodnění principů spravedlnosti, když je zasadil do kulturního a společenského kontextu, než aby ocenil větší prostor, který se tak otevírá pro veřejnou rozpravu a praktickou osvětu ohledně otázek spravedlnosti. Habermas považuje za nedostatečné všechny Rawlsovy pokusy opřít ospravedlnění principů spravedlnosti o nějaké empirické podmínky soužití lidí ve společnosti. Snaží se třeba doložit, že idea překrývajícího konsensu je příliš slabou základnou pro teorii spravedlnosti. Žádný konsensus, ani ten rawlsovsky pojatý, si nemůže nárokovat morální pravdu.²¹

20/ Tamtéž, s. 82.

21/ Habermas, J., Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism. *Journal of Philosophy*, vol. 42, 1995, no. 3.

IV. Nároky deliberativní demokracie

Rawlsova teorie spravedlnosti je především teorií základních společenských a politických institucí, která stanovuje určité morální požadavky na jejich fungování. V tomto ohledu vskutku nenabízí přílišné pole pro veřejnou rozpravu. Ovšem od teorie ústavních institucí vede cesta k deliberativní demokracii, jak to uznává samotný Rawls. Tato cesta se před námi otevře, když si uvědomíme, že v politice nejde často tolik o zdůvodnění principů, jako o jejich interpretaci. Amy Gutmann a Dennis Thompson k tomu dokonce podotýkají, že čím jsou ústavní standardy abstraktnější, tím spornější jsou pak jejich interpretace.²² Poukazují na to, že Rawls neformuloval svou teorii spravedlnosti jako řešení morálních konfliktů v běžné demokratické společnosti. Když se tedy zaměřil na základní strukturu společnosti a navrhoval principy jejího spravedlivého uspořádání, nemusel se potýkat s jistou neurčitostí morálních konfliktů, jež v politice vznikají. Nicméně význam těchto konfliktů pro otázky spravedlnosti pochopitelně uznával. Proto interpretace základních ústavních principů zůstává pro tuto teorii důležitým úkolem, zvláště když budeme chtít zjistit, jak by teorie konstituční demokracie mohla poučít praktickou politiku a napomoci při řešení konkrétních morálních konfliktů, které abstraktní principy svobody a rovných příležitostí nechávají otevřené. Rawlsova dobře uspořádaná společnost se tak vskutku proměňuje v deliberativní demokracii.

Radikálnější stoupenci deliberativní demokracie to ale pořád budou považovat za příliš omezené pojetí. John Dryzek v tomto ohledu rozlišuje liberálněkonstituční deliberativní demokracii, která rozpravu podřazuje liberálním ústavním institucím, a diskursivní demokracii, která přijímá tradici kritické teorie a vystupuje s ná-

22/ Gutmann, A./Thompson, D., *Democracy and Disagreement*. Cambridge, The Belknap Harvard University Press 1996, s. 35.

rokem užívat veřejného rozumu nejen k ospravedlnění liberálních ústavních institucí, ale i k prozkoumání mocenských struktur, jež působí pod ústavním povrchem liberálního státu.²³ Když si stoupenci liberálněkonstitučního pojetí vybírají ustavení základních politických institucí za vlastní doménu deliberace, považuje to Dryzek za zbytečné omezení, které vychází z přesvědčení, že reprezentativní instituce a právní systém liberální společnosti by měly být výlučným místem, kde by se politická deliberace měla odehrávat. Každé takové omezení vede podle něj ke slabé teorii demokracie, jež je ve skutečnosti ještě slabší vzhledem k mezím, které pro demokratický stát znamená kapitalistická tržní ekonomika.

Pokud se deliberace vztahuje pouze na ústavodárné otázky, a týká se tedy pouze základních institucí liberální společnosti, potom je politický potenciál takových diskusí: a) podřízen platnosti základních liberálních institucí a reálné diskuse se mohou odehrávat jen v jejich omezujícím rámci, b) politický potenciál dialogu je devalvován, neboť jsou z něho vyloučeny všechny otázky, které přesahují kompetence základních liberálních institucí. Nejenže tedy politická diskuse nemůže vést k rozhodnutí, jaké je správné náboženské vyznání, což ani nikdo neočekává, ale z diskuse jsou vyloučeny argumenty, které účastníci považují za důležité a rozhodující, třeba v diskusi o interrupcích náboženské argumenty, nebo v diskusi o Temelínu morální argumenty hlubinné ekologie. V důsledku toho se nepřijatelným způsobem zužuje obsah politické diskuse.

Příkladem budiž stavba jaderné elektrárny. Technické otázky jsou přijatelné a řešitelné vědeckými postupy, ale když přejdeme k otázkám politickým a normativním, tak se lze sice pustit do diskuse o tom, či práva mohou být stavbou jaderné elektrárny ohrožena a v ar-

23/ Dryzek, J., *Deliberative Democracy and Beyond. Liberals, Critics, Contestations*, c.d., s. 3.

gumentaci bude radno odvolávat se na Listinu základních práv a svobod, ale pro většinu účastníků diskuse je to málo. Odpůrci jaderné energetiky považují technické otázky za kamufláž materiálních zájmů a zisků podnikatelských lobbistických skupin, proti jejichž cílům staví silné morální argumenty odvolávající se na širší ekologické hodnoty: jadernou energii prohlašují za ztělesnění pýchy člověka, považují takovou stavbu za projev snahy člověka ovládnout přírodu, naopak požadují, aby člověk žil s přírodou v harmonii, usiloval o skromnost apod. Tyto argumenty ale prosazují určitou morálku, která není obecně přijatelná, a proto se nemohou stát základem pro instituce v liberální společnosti a nemají veřejnou platnost. Radikální stoupenci deliberativní demokracie to považují za nepřijatelné omezení role, kterou má mít rozprava v demokratické společnosti.

Tyto výhrady však podle mého soudu nedoceňují skryté dilema, před nímž stojíme. Když totiž budeme žádat, aby veřejný rozum měl větší roli a širší pole působnosti, než Rawls připouští, což se zdá být chvályhodné, pak musíme omezit liberální ráz veřejného rozumu, neboť od rozpravy budeme očekávat, že dokáže zahladit morální nesoulad ve společnosti, což je v posledku iluze, která připomíná nebezpečnou tvář osvícenství. Když připustíme, aby v rozpravě a veřejné diskusi měly své místo i silné morální argumenty, náboženská přesvědčení, u nichž víme, že by se neměly stát základem liberální politické moci, pak z toho plyne, že taková veřejná rozprava ani její závěry nemohou být podkladem pro mocenská a politická rozhodnutí. Myslím si, že nakonec vlastně omezíme i demokratický nárok veřejného rozumu, neboť veřejná diskuse alespoň zčásti přestane být teorií institucí a bude se sice odvíjet ve volnějším prostoru, ale bez přímé vazby na instituce – asi v tom smyslu, jak o „čtenářském světě“ uvažoval Kant.

V. Závěr

Když Rawls zužuje deliberaci pouze na ústavní otázky a otázky základní spravedlnosti, je to omezení politických možností rozpravy. Přitom se dá uvést řada dobrých důvodů ve prospěch požadavku, aby se veřejná debata a kompetence veřejného rozumu rozšířily i na jiné otázky, třeba světonázorové, vlastenecké, ale i náboženské. Vždyť jak se vyhnout v debatě o interrupcích náboženským argumentům? A v debatě o Temelínu úvahám o smysluplnosti ekonomického růstu? Pro liberální pojetí demokracie je ale důležité, aby veřejná rozprava probíhala v racionálních mezích. O veřejném rozumu v liberálním pojetí proto můžeme mluvit až tehdy, když občané v rozpravě budou schopni racionálně formulovat své názory a dokážou se na ně podívat očima druhých. Svou občanskou způsobilost prokazují tím, že jsou s to přeložit obsahy svých morálních a ideologických představ do jazyka toho druhého – shoda pak může vyrůst na bázi racionální argumentace. Podmínkou této shody je zaujetí onoho modu reprezentace, v němž zaznívá argument druhého tak, že se mu dá rozumět – tak lze interpretovat Rawlsovu představu původní situace.

Ne všichni budou s takovým pojetím deliberativní demokracie souhlasit. Snad nebude od věci, když na závěr uvedu podobný názor docela neliberálního myslitele, jakým je Niccolò Machiavelli. Ten na jednom místě *Rozprav* chválí veřejný lid, ale jeho chvála má své meze. Píše: „Veřejné mínění dokáže jasně odhadovat, co nejbližší budoucnost přinese, umí většinou rozlišit pravdu a lež v prosloveh řečníků a jít za tím správnějším hlasem, právě tak jako ve volbě osob do úřadů a hodností je pravděpodobnost jeho zmyšlené zpravidla menší než u panovníka... Odmítám vžitý názor, že lid je nestálý, vrtkavý a nevěčný, a tvrdím, že jsou to spíše vlastnosti vládců než lidu. Ve společnosti, která ctí zákon, je lid stejně moudrý a stálý jako panovník.“ A dodává: „Povaha davu není o nic horší než povaha panovníků a oba

hřeší jen takovou měrou, jak jim to dovoluje řád.²⁴ Machiavelliho představa o politickém řádu je zřejmě republikánská a liší se od té Rawlsovy, ani jeden z nich však příliš nevěří v deliberativní nespoutanost lidu. Zřejmě k tomu mají určité důvody.

24/ Machiavelli, N., *Vlády a státy*. Zlín, Tisk 1939, s. 218–219; překlad upraven podle: týž, *Úvahy o vládnutí a o vojenství*. Praha, Naše vojsko 1986, s. 257.

Rozumnost versus rozum.

Úvahy o rozumnosti veřejného rozumu

David M. Rasmussen

K politickému ospravedlnění dochází prostřednictvím veřejného rozumu. Veřejný rozum musí být založen na ideji reciprocity, neboť politické formy života jsou sdíleny v tom smyslu, že politický život se zpřístupňuje každé osobě. Idea reciprocity tudíž pozměňuje užití výrazu „rozum“ ve formuli „veřejný rozum“. Rozum jakožto veřejný rozum je vymezen tím, co znamená to, co je veřejné. Užití výrazu „rozum“ ve formuli „veřejný rozum“ se proto liší od výrazu „rozum“ v obvyklém kontextu, kdy je chápán ve spojení s jedním typem projevu. Je například obvyklé, že se odvoláváme na to, že aristotelské pojetí rozumu je potřeba odlišit od platónského, hegelovského či kantovského pojetí rozumu. Veřejný rozum se liší od pojetí rozumu *per se* v tom smyslu, že se musí přizpůsobit rozmanitým filosofickým přístupům k rozumu. Neboť pokud se rozum má stát veřejným rozumem, pak musí dostát určitým kritériím, která umožňují ospravedlnění vůči jiným občanům. Pokud bychom se všichni mohli shodnout na jednom určitém pojetí rozumu, které určuje naše chápání veřejného rozumu, pak bychom mohli veřejný rozum pojmout jakožto rozum. Pokud bychom však dodržovali tuto proceduru, pak bychom měli zaujmout například hegelovský, aristotelský či kantovský postoj vůči rozumu. Ve světě, který bere vážně „nezbytnost tolerance“, nelze jednu formu rozumu ztotožnit s veřejným rozumem jako takovým. Zdá se tedy, že pojem „veřejný rozum“ je paradoxní.¹ Z pojmu

1/ Jedná se o určitou variantu problému, který se týká vztahu jednoho a mnoha. Jak nalézt singulární formu pro pluralitu výrazů?

„rozum“ přebírá myšlenku uniformní formy výrazu. Současně však spočívá na ideji veřejného ospravedlnění, která zahrnuje přizpůsobení pluralitnímu projevu rozumu, tj. spíše rozmanité formy rozumu než jeden rozum jakožto základ své artikulace. Jestliže máme brát vážně kritérium reciprocity, pak je nezbytné najít takovou formu výrazu, která může být v souladu s touto specifickou charakteristikou.

V důsledku tohoto dilematu, které je jádrem ideje veřejného rozumu, budu zastávat určité pojetí rozumnosti. Učiním tak následujícím způsobem: za prvé provedu rozumnou obranu rozumnosti; za druhé budu zkoumat současné a historické důvody rozlišení rozumnosti a rozumu. Poté se budu zabývat obranou rozumu vůči rozumnosti, tj. ilokutivní kritikou kontraktualismu, a nakonec budu zastávat určité pojetí veřejného rozumu, které používá určitý pojem rozumnosti.

Při užití veřejného rozumu jde o to, že můžeme najít vhodnou odpověď na tuto otázku. Takto chápu paradox veřejného rozumu. Samotná forma paradoxu naznačuje, že problém nelze vyřešit teoreticky. Všechno, co se projevuje ve veřejném rozumu, musí být v průběhu doby vypracováno prostřednictvím konstrukce politických institucí, vytvořením demokratických procedur a nakonec vytvořením právních institucí. Při používání výrazu „paradox“ navazuji na Rawlse, od něž výraz „paradox veřejného rozumu“ pochází. Na jeho pojetí „paradoxu“ je mi blízké to, že poukazuje k principu liberální legitimacy, který je zakotven v „povinnosti zdvořilosti“, jež je definována jako schopnost užití veřejného rozumu při vzájemném ospravedlnění principů a politik, jež jsou fundamentální pro demokratickou republiku. Veřejný rozum je tak něčím, co si občané musí vytvořit ve vzájemném vztahu. Jsem však skeptický s ohledem na Rawlsovo přesvědčení, že jestliže pochopíme princip liberální legitimacy, pak paradox zanikne. Nejsem přesvědčen o tom, že paradox zanikne či že by měl zaniknout. Viz Rawls, J., *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press 1996, s. 216–218.

I. Rozumná obrana rozumnosti

T. M. Scanlon ve své nedávno vydané knize *What We Owe to Each Other*² definuje rozum jako onu formu myšlení a jednání, jež je spojena s nějakým cílem, účelem či záměrem. V kontextu etického uvažování používají utilitaristé specifickou, teleologickou formu rozumu, jež má vymezit jeho pole působnosti. Účelem etického uvažování je dosáhnout „štěstí“, tj. co největšího dobra pro co největší množství osob. Rozum pak bere v potaz zájmy druhých osob jen to té míry, jak jsou ony zájmy v souladu s utilitaristickou strategií dosažení onoho účelu.

Na rozdíl od rozumu je rozumnost, podle Scanlona, spojena s postojem, jenž je vnímavý vůči soudu. Jedná se o postoj, který přihlíží k zájmům druhých osob. Rozumnost lze proto spojit s principem etického závazku. Etický závazek je tak spojen se snahou definovat jednání jakožto nesprávné. Podle Scanlona by nějaké jednání bylo nesprávné, pokud by nemohlo být ospravedlněno důvody, jež by druzí mohli přijmout. Proto lze definovat obsah soudů, v nichž jde o to, co je správné a nesprávné: jde o „soudy o tom, co by dovolovaly principy, které by nemohli rozumně odmítnout lidé, jimž šlo o nalezení principů pro obecnou regulaci chování, a které by nemohly rozumně odmítnout druhé osoby, které jsou podobně motivovány“.³ To by znamenalo, že „nějaký čin je nesprávný, pokud a jen pokud nějaký princip, který by jej dovoloval, by byl principem, který by mohli rozumně odmítnout lidé s takto popsanou motivací (nebo, analogicky, pokud a jen pokud by nebyl dovolen nějakým principem, který by tito lidé mohli rozumně odmítnout)“.⁴

2/ Scanlon, T. M., *What We Owe to Each Other*. Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press 1998.

3/ Tamtéž, s. 4.

4/ Tamtéž.

V tomto kontraktualistickém pojetí nejsou strany motivovány strategickým vlastním zájmem či dokonce vyjednáváním kvůli dosažení shody. Spíše jde o to, že „o stranách, jejichž shoda je zpochybněna, se předpokládá, že neusilují pouze o nějakou výhodu, ale že také usilují o nalezení principů, které by nemohly rozumně odmítnout druhé osoby, které jsou podobně motivovány“.⁵

Rozumnost je kromě toho spojena s určitou schopností rozumného rozvažování. „Racionální bytost“, pokud má být schopna zaujmout postoj, který je vnímavý vůči soudu, musí být ochotna k tomu, aby byla „podněcována důvody“, stejně tak jako ochotna „uznávat“ a „přijímat“ důvody. Rozumná osoba musí být kromě toho ochotna ospravedlňovat principy pomocí důvodů, které druhí nemohou rozumně odmítnout. Rozumná osoba by tudíž byla osobou, jež by brala ohled na rozumné soudy druhých osob a jež by připouštěla možnost rozumné shody s ohledem na určitou etickou záležitost tím, že by druhým osobám připisovala soudy.

Scanlonův příklad, který má rozlišit rozum a rozumnost, má ilustrovat tento rozdíl z hlediska každodenního jazyka. Předpokládejme, že určité množství lidí vyjednává o právech na vodu⁶ s vlastníkem pozemku, který vlastní práva na použití vody v určité oblasti. Z hlediska strategických (neboli racionálních) zájmů vlastníka pozemku by neexistovala žádná potřeba sdílet vodu s druhými osobami. Avšak, tvrdí Scanlon, ve světle zájmů a potřeb druhých lidí by pro něj nebylo rozumné ona práva uplatňovat. To znamená nárok, že

5/ Tamtéž, s. 5.

6/ Není to příliš dobrý příklad, nicméně Scanlon jej bohužel používá. Lepší příklad lze převzít z toho, co je již ustaveno jakožto veřejná oblast, jak je tomu v případě veřejného území Aljašky. Může existovat důvod, jak tvrdí současná vláda, pro využití tohoto území kvůli ropě, toto jednání nicméně může být nerozumné. To může naznačovat, že nejlepším dokladem pro Scanlonovu argumentaci jsou příklady politické, a nikoli nutně morální.

by nebylo nerozumné předpokládat, že každá osoba má právo přinejmenším na určité množství vody.

Jedná se o argument, který naznačuje, že vlastník pozemků i další uživatelé vody jsou motivováni strategickými zájmy s výsledkem, že místo výrazu „rozumný“ by bylo lepší použít výraz „racionální“, neboť by to jasněji definovalo zájmy těch, o něž se jedná. Scanlon však namítá, že s ohledem na daný případ to není rozhodující. Jde-li naopak o „princip“, pak nikdo nemůže rozumně odmítnout úkol hledat principy, které by umožnily „vzájemné uznání“ každé osoby, a nikoli uznání racionálního vlastního zájmu nějakého určitého jednotlivce.⁷

Argument, který upřednostňuje rozumnost před rozumem, je konečně závislý na určitém typu motivace, totiž na „cíli nalézt principy, které by druhí, pokud mají také tento cíl, nemohli rozumně odmítnout“.⁸ Motivace tak poskytuje důvod, proč brát ohled na hlediska druhých lidí. Podle Scanlona však takový důvod nestačí k tomu, abychom zaujali stanovisko druhé osoby v nějakém „jiném možném světě“ (viz původní situace či situace ideálního diskursu)⁹, neboť z pragmatického hlediska je úkolem nalézt důvody, které nemohou rozumně odmítnout jiné podobně motivované osoby. Podle Scanlo-

7/ To je základní motiv úvahy, která osvětluje, co znamená rozumnost. Znamená to, že pokud má někdo strategický zájem, jenž se snaží prosadit, pak je nezbytné brát v úvahu pouze jedno hledisko, totiž jeho vlastní. Je-li však brán ohled na řadu dalších osob, pak je nezbytné uvažovat v perspektivě plurálu spíše než singuláru. Neboť je potřeba najít princip, který by nikdo nemohl rozumně odmítnout. Takový akt by nutně vyžadoval uvolnění od strategického zájmu.

8/ Tamtéž, s. 191.

9/ To by znamenalo, že by nebylo klíčové zaujetí stanoviska druhé osoby. Domnívám se, že Scanlon by neodmítl úvahu o tom, jaké by mohlo být stanovisko druhé osoby, avšak nakonec by měl každý přijmout vlastní odpovědnost při hledání principů, které by nikdo nemohl rozumně odmítnout. Jelikož se tím budu zabývat později s ohledem na problém idealizace v politické filosofii, stačí říci, že se jedná o klíčový bod, v němž se toto stanovisko liší od jiných stanovisek v morální a politické filosofii.

novy vlastní definice se jedná o kvazi-intersubjektivní stanovisko. Lze jej definovat jako pragmatické, kontextualistické, intersubjektivní stanovisko, které odmítá formy idealizace v tom smyslu, že vyžaduje motivaci k vymezení principů, které jednoduše nelze rozumně odmítnout. Je potřeba teprve ukázat, zda je tento pokus překonat formy idealizace, které lze nalézt u Kanta a Husserla či u Rawlse a Habermase, úspěšný. Stačí říci, že – podle této úvahy – při hledání principů vzájemného uznání může hrát rozumnost účinnější roli než pouhý rozum.

II. Rozumnost a rozum

Idea rozumnosti je tématem, které dobře známe z díla pozdního Rawlse. I když v *Teorii spravedlnosti* najdeme jen příležitostné odkazy na tuto myšlenku, v pozdějších textech idea rozumnosti dominuje nad rozumem. Lze tvrdit, že počátky rozdílů, které zavádí Scanlon, lze nalézt u Rawlse; nicméně Rawls připisuje dokonce i v tomto druhém období rozumu pozitivnější roli než Scanlon. Domnívám se, že Rawls se mj. snaží zachovat původní situaci jakožto nástroj reprezentace. Významné použití výrazu „rozumný“ lze nicméně nalézt v článku *Kantian Constructivism in Moral Theory*¹⁰ z roku 1980, kde Rawls podřizuje racionální rozumnému.

Můžeme předpokládat, že rozumnost se dostává do

10/ Rawls, J., *Kantian Constructivism in Moral Theory*. In: *týž, Collected Papers*. Cambridge, Harvard University Press 1999, s. 303–358. Je zřejmé, že Rawls dospívá k rozlišení rozumu a rozumnosti koncem 70. let. Vedle již zmíněného článku jde o knihu *Lectures on the History of Moral Philosophy*, na níž začal pracovat v roce 1979, a o knihu *Justice as Fairness: A Restatement*, která vzniká ve stejné době. To znamená, že Rawls začal nově promýšlet význam pojmu „rozumnost“ jak s ohledem na své vlastní předchozí dílo a s ohledem na to, co by to znamenalo z hlediska dějin politické filosofie, ale i s ohledem na to, co to znamená pro problém ospravedlnění aktuálně.

Rawlsova slovníku tehdy, když do popředí vystupuje otázka veřejného ospravedlnění koncepce spravedlnosti. Lze tvrdit, že ospravedlnění spravedlnosti bylo vždy jádrem Rawlsova díla; nicméně teprve po *Teorii spravedlnosti* začal brát Rawls vážně problém ospravedlnění v pluralitní společnosti. Tvrdí: „Podle kantovského hlediska, které budu zastávat, existují podmínky pro ospravedlnění koncepce spravedlnosti pouze tehdy, když je v politické kultuře vytvořen základ pro praktické rozvažování a porozumění.“¹¹ Jinak řečeno, politické rozvažování v rámci politické kultury vyžaduje určitou formu ospravedlnění, kterou lze v rámci kultury akceptovat. Tato forma ospravedlnění se týká „všech členů společnosti“, pro něž jsou „navzájem akceptovatelné jejich sdílené instituce a základní uspořádání“ tím, že uvádějí „dostatečné důvody“, jež jsou spojeny s určitou koncepcí spravedlnosti. Není-li „aktuálně znám“ základ možné shody, pak se Rawls může ptát: „Jak mohou lidé určit koncepci spravedlnosti, která je pro ně rozumná (nejrozumnější)?“¹²

Kromě toho bychom měli mít důvěru v to, že lidi lze spojit v jejich motivaci vypracovat „sdílený“ smysl pro „první principy spravedlnosti“. Rawls se na tomto místě vrací ke Kantovi nikoli z jeho druhé, nýbrž třetí kritiky, neboť odkazuje ke zdravému rozumu. Tvrdí: „Cílem politické filosofie, prezentuje-li se ve veřejné kultuře demokratické společnosti, je artikulace a explicitní formulace oněch sdílených pojmů a principů myšlení, které jsou již latentně obsaženy ve zdravém rozumu.“¹³ Odkazují na Kantovo pojetí *sensus communis*, které bych chtěl přeložit jako „společenství senzibility“. Zdá se, že Rawls podporuje tuto interpretaci, která zahrnuje rozlišení mezi rozumem a rozumností, když vznáší následující nárok: „...ospravedlnit kantovskou koncep-

11/ Rawls, J., *Kantian Constructivism in Moral Theory*, c.d., s. 305.

12/ Tamtéž.

13/ Tamtéž, s. 306.

ci v rámci demokratické společnosti neznamená pouze rozvažovat správně na základě daných premis či dokonce na základě veřejně sdílených či vzájemně uznaných premis. Skutečným úkolem je odhalit a formulovat hlubší základy shody, o nichž předpokládáme, že jsou zakotveny ve zdravém rozumu.¹⁴

Rawls se pouští do výkladu svého nového stanoviska. Jedná se o nové stanovisko, protože odmítá pojímat ospravedlnění jako správné rozvažování na základě daných premis. Tvrdí: „Skutečným úkolem je odhalit a formulovat hlubší základy shody, o nichž předpokládáme, že jsou zakotveny ve zdravém rozumu, či dokonce vytvořit a formulovat výchozí body pro společné porozumění tím, že v nové formě vyjádříme přesvědčení obsažená v historické tradici na základě jejich spojení se širším rámcem uvážlivých přesvědčení lidí: přesvědčení, která dostojí kritické reflexi.“¹⁵ Důsledkem tohoto výkladu je to, že dává prioritu rozumnému. Jádrem je idea, že ony „hlubší základy shody“ musí být nalezeny v kontextu, v němž může dojít ke konfliktu. Rozumnost je spojena se sociální kooperací a to jí dává určitou prioritu vůči racionálnímu. Rawls to vyjadřuje následujícím způsobem: „...rozumné předpokládá a podřizuje si racionální.“¹⁶ Racionální je definováno instrumentálně, „je výrazem koncepce racionální výhody každého účastníka, toho, čeho se jakožto jednotlivci snaží dosáhnout“.¹⁷ To je nepochybně důležité: protože všichni nesdílíme stejnou koncepci racionality, nemůžeme předpokládat, že užití rozumu či racionality automaticky povede k sociální kooperaci. Takové použití rozumu by ve skutečnosti vedlo k hobbesovské válce všech proti všem. Rawls se nejspíš domnívá, že rozumnost překonává rozkol, který vytvořil rozum, protože usiluje o základ kooperace, aniž

14/ Tamtéž.

15/ Tamtéž.

16/ Tamtéž, s. 317.

17/ Tamtéž, s. 316.

by se vzdal motivačního základu rozumu, jenž spočívá v určitém pojetí dobra.¹⁸

Na této interpretaci vztahu rozumu a rozumnosti je zajímavé to, že neznamená oslabení tradice rozumu. Je zřejmé, že Rawls chce prokázat – ve své knize *Lectures on the History of Moral Philosophy*¹⁹ –, že rozlišení rozumného a racionálního je založeno na určité interpretaci Kanta. Tvrdí: „Odkazují-li ... na lidské osoby, používám výrazy ‚rozumný a racionální‘.“²⁰ Chce prokázat, že původním zdrojem tohoto rozlišení je Kantovo užití německého slova *vernünftig*, v němž jde současně o rozumné i o racionální. „Mým záměrem,“ tvrdí, „je zdůraznit fakt, že Kant používá výraz *vernünftig* pro vyjádření úplné koncepce rozumu, která zahrnuje výrazy ‚rozumný‘ a ‚racionální‘, tak jak je často používáme.“²¹ Příklad, který zde uvádí, přebírá z každodenního jazyka. „Jejich návrh je s ohledem na dané okolnosti racionální, současně je však nerozumný.“²² Podle Rawlsovy interpretace tato věta znamená, že lidé, o jejichž návrhu rozvažujeme, jsou racionální v tom smyslu, že tento návrh je v souladu s jejich vlastním zájmem. Je však nerozumný, neboť „nemohou od nás očekávat, že jej přijmeme“. K jádru problému se blíží, tvrdí-li, že „rozumný“ může také znamenat ‚uvážlivý‘, ‚ochotný naslouchat rozumu‘, a to ve smyslu ochotný naslouchat a uvažovat o důvodech, které uvádějí druzí.“²³

18/ To je důležitý bod. Je zřejmé, že Rawls se drží pojmu „instrumentálního“ či „strategického“ rozumu, neboť slouží jako zdroj motivace. Odpovídá na otázku: „Proč se máme zabývat politikou?“ Stejně tak je zřejmé, že Scanlon je přesvědčen o tom, že jestliže máme motivaci hledat nějaký princip, který druzí nemohou odmítnout, tak to nelze určit strategicky.

19/ Rawls, J., *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge, Harvard University Press 2001.

20/ Tamtéž, s. 164.

21/ Tamtéž.

22/ Tamtéž.

23/ Tamtéž.

Jaký závěr můžeme vyvodit z této analýzy? Předběžně lze tento výklad ukončit tím, že když Rawls provádí rozlišení rozumného a racionálního, přičemž racionální chce podříditi rozumnému, jde mu o zásadní změnu. Muselo by se změnit nejenom zaměření politické filosofie, tak jak ji Rawls chápe, ale současně by se kvůli zdůvodnění tohoto rozlišení musela provést interpretace dějin morální filosofie. Nemusím snad dodávat, že podle mého přesvědčení byla Rawlsova rekonstrukce jeho vlastního stanoviska chybně interpretována.

III. Rozum versus rozumnost: ilokutivní kritika kontraktualismu

V další části se pokusím o interpretaci Habermasovy kritiky Rawlse a Rawlsovy odpovědi na tuto kritiku v diskusi mezi Rawlsem a Habermasem.²⁴ Mým záměrem je postoupit dále ve výkladu rozdílu mezi rozumem a rozumností.

Habermas připouští, že Rawls se rozešel s *Teorií spravedlnosti* ve svých Deweyovských přednáškách,²⁵ přesto se však kriticky vyrovnává s Rawlsovou původní situací ve stopách kritiky instrumentálního rozumu, tak jak byla praktikována na počátku existence Frankfurtské školy. Podle Habermase může být rozum v podobě racionální volby, jež je založena na vlastním zájmu, předmětem intersubjektivní (ilokutivní)²⁶ kritiky. Důvodem je to, že toto pojetí rozumu je založeno na ideji dobra,

24/ Habermas, J., Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch. In: *týž, Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1997, s. 65–95 a Rawls, J., Reply to Habermas. *The Journal of Philosophy*. Vol. 42, March 1995, no. 3, s. 132–180.

25/ Jde o již zmiňovaný text *Kantian Constructivism in Moral Theory*. Pozn. překl.

26/ Použitím pojmu „ilokutivní“ chci poukázat k základům Habermasova pojetí intersubjektivní, jež jsou založeny na jeho rekonstrukci teorie řečových aktů.

tj. na tom, co je dobré pro mne, což znamená, že rozum je chápán teleologicky. Habermas tvrdí, že toto pojetí rozumu v kontextu ‚závoje nevědomosti‘ vede k tomu, že intersubjektívni podmínky jsou poněkud libovolně pojaty jako podmínky ‚participace‘. Je přesvědčen o tom, že Rawls by měl od počátku vycházet z intersubjektívni podmínek. Nebo by měl začít podmínkami, které jsou vlastní diskursivní etice a jimž Habermas dává přednost: podle diskursivní etiky ‚je naopak morální hledisko ztělesněno v procedurách intersubjektívne prováděné argumentace, která účastníky vede k idealizujícímu otevření jejich výkladových perspektiv.‘²⁷ Následující Habermasovy námitky, že Rawls vypracovává teorii spravedlnosti, jež se hodí pro etiku dobra, či že je potřeba rozlišit normy a hodnoty, jsou odvozeny z kritiky instrumentálního charakteru rozumu v původní situaci.

Rawlsův přechod od stanoviska zastávaného v *Teorii spravedlnosti* ke stanovisku zastávanému v *Political Liberalism* Habermas doprovází druhým krokem své kritiky. Jádrem kritiky je pojetí ‚překrývacího konsensu‘ a idea rozumnosti, která překrývající konsensus umožňuje. Habermas tvrdí, že když Rawls přechází od prvního stanoviska ke stanovisku druhému, vzdává se snahy o epistemologické zdůvodnění ideje spravedlnosti. To znamená, že ‚rozumnost‘ nemůže obsahovat žádný vztah mezi spravedlností a pravdou či mezi veřejným rozumem a pravdou. Výsledkem je, že z otázek ospravedlnění se stávají otázky pouhé stability. Klíčovým výsledkem pak je, že se Rawls vzdává otázky platnosti.

Je možné, že jsou oprávněné Habermasovy námitky s ohledem na pojetí instrumentálního rozumu v teorii spravedlnosti po deweyovských přednáškách. Myslím si však, že intersubjektívni kritika není vhodná v případě pojmu rozumnosti. Lze namítnout, že ve skutečnosti sa-

27/ Habermas, J., Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch, c.d., s. 75.

motný přechod k rozumnosti byl proveden kvůli vhodnějšímu pochopení pojmu intersubjektivní či reciprocity v Rawlsově pojetí. Zdá se, že tuto interpretaci může podpořit Rawlsova odpověď Habermasovi. Podle Rawlse je Habermasovo stanovisko „všeobsažné“, zatímco jeho vlastní stanovisko je „politické“. Současně zásadním způsobem odmítá námitku, že jeho vlastní stanovisko lze redukovat na stanovisko monologické. I když Rawls tvrdí, že „kritériem rozumnosti je nakonec obecná a široká rovnováha rozvažování“,²⁸ je ochoten připustit, že toto kritérium sice není v souladu s Habermasovým testem „neomezené racionální shody v ideální diskursivní situaci“, nicméně se podobá „jeho testu v tomto ohledu: jde o nedosažitelný bod v nekonečnosti“.²⁹ Podle Rawlse je rovnováha rozvažování intersubjektivní v pragmatickém smyslu. Především je potřeba vycházet z toho, že společnost je regulována „veřejnou koncepcí spravedlnosti“. Každý občan by měl „dospět k široké rovnováze rozvažování“. Rovnováha rozvažování je současně „obecná“, neboť „tataž koncepce je potvrzena uvážlivými soudy každého občana“. Z toho plyne závěr: „V takovéto společnosti neexistuje pouze veřejné hledisko, na jehož základě všichni občané mohou posoudit své nároky na politickou spravedlnost, ale toto hledisko je také vzájemně uznáno jakožto hledisko, které všichni potvrzují v úplné rovnováze rozvažování.“³⁰ Poté Rawls přistupuje k závěrečnému hodnocení: „Tato rovnováha je zcela intersubjektivní, tj. každý občan vzal v potaz rozvažování a argumenty všech ostatních občanů.“³¹ Rawls netvrdí, že intersubjektivita je cosi daného. Spíše jde o formu interakce, která se vytváří v průběhu doby.

S ohledem na Habermasovu kritiku původní situace Rawls odmítá intersubjektivní kritiku, podle níž je pů-

28/ Rawls, J., Reply to Habermas, c.d., s. 141.

29/ Tamtéž, s. 142.

30/ Tamtéž, pozn. 16, s. 141.

31/ Tamtéž.

vodní situace monologická. Své vlastní stanovisko Rawls chápe jako pouhý nástroj reprezentace. Tvrdí: „Na jeho námitku odpovídám ..., jsme to vy a já – a tak všichni ostatní občané v průběhu doby, každý sám a současně společně s druhými na tom či onom místě – kdo posuzuje významy původní situace jakožto nástroje reprezentace a principy, které z ní plynou. Odmítám tvrzení, že původní situace je monologická, což má zpochybnit její oprávněnost jakožto nástroje reprezentace.“³² Zdá se, že Habermas opomíjí zřejmý fakt, že když Rawls provedl rozlišení rozumného a racionálního, tak tento rozdíl zpětně promítá do své vlastní interpretace původní situace. Tuto interpretaci lze oprít nejenom o explicitní odkazy z článku *Kantian Constructivism in Moral Theory* a z knihy *Lectures on the History of Moral Philosophy*, kterými jsem se zabýval, ale také odkazem na nedávno uveřejněnou knihu *Justice as Fairness: A Restatement*. Zde poukazuje na to, že „rozumné podmínky, které jsou kladeny na strany v původní situaci, je omezují při dosahování racionální shody o principech spravedlnosti, když se snaží prosadit dobro těch, které reprezentují. Rozumné má každopádně přednost před racionálním a absolutně si je podřizuje.“³³ Kromě toho v poznámce objasňuje, jak by tato záležitost měla být interpretována, totiž jako změna jeho vlastního stanoviska s ohledem na pojetí původní situace v *Teorii spravedlnosti*. Tvrdí: „Zde provádím opravu poznámky z *Teorie spravedlnosti*, § 3:15 a § 9:47, kde je řečeno, že teorie spravedlnosti je součástí teorie racionální volby.“³⁴ Připouští, že to byla chyba, protože „to by znamenalo, že spravedlnost jakožto fairness je ve svých základech hobbesovská (v souladu s častou interpretací Hobbese) spíše než kantovská“.³⁵ Jde dokonce tak daleko, že tvrdí: „Bylo

32/ Tamtéž, pozn. 14, s. 140.

33/ Rawls, J., *Justice as Fairness: A Restatement*, c.d., s. 82.

34/ Tamtéž.

35/ Tamtéž.

by potřeba říci, že toto pojetí stran a jejich rozvažování používá teorii racionální volby (rozhodování), ale že samotná tato teorie je součástí politické koncepce spravedlnosti, která se pokouší vypracovat pojetí rozumných principů spravedlnosti.³⁶ A nakonec, jakoby chtěl tento motiv ještě více zdůraznit, tvrdí: „Vůbec nejde o to, odvodit ony principy na základě konceptu racionality jako pouhého normativního konceptu.“³⁷

Tuto část ukončím tím, že i když by Rawls mohl posílit své stanovisko naprostou eliminací racionální volby, podřízení rozumu rozumnosti spíše posiluje než oslabuje veřejný rozum, jehož pojetí je vsutku intersubjektivní. Rawlsovi jde kromě toho o intersubjektivitu, která se může vytvářet v průběhu doby v kultuře veřejného rozumu, v níž jsou praktikovány politické závazky.

IV. Rozumnost veřejného rozumu

Když Scanlon vytváří svou verzi kontraktualismu se specifickým zaměřením na rozumnost, odkazuje na určitý typ motivace, jehož jádrem je nalezení principů, které „by druzí nemohli rozumně odmítnout“. Právě toto jádro jakožto klíč k odpovědnosti poskytuje motivaci k tomu, abychom se „zabývali hlediskem jiných lidí“.³⁸ V poznámce, kterou lze číst jako kritiku Rawlse, tvrdí, že naše motivace uvažovat o druhých osobách vzniká „nikoli proto, že jimi skutečně můžeme být, či

36/ Tamtéž.

37/ Tamtéž. Na základě této interpretace svého stanoviska by Rawls mohl odpovědět na Habermasovu pozdější kritiku, která vychází z toho, že Rawls zůstává v zajetí Hobbese, neboť svou teorii spravedlnosti rozpracovává v kontextu teorie racionální volby. To by znamenalo, že Rawls skutečně nevychází z předpokladu perspektivy „my“ v Habermasově smyslu. Viz Habermas, J., „Vernünftig“ versus „wahr“ – oder die Moral der Weltbilder. In: *týž, Die Einbeziehung des Anderen*, c.d., s. 95–128.

38/ Scanlon, T. M., *What We Owe to Each Other*, c.d., s. 191.

proto, že můžeme zaujmout jejich postavení v nějakém jiném možném světě, ale kvůli nalezení principů, které oni, stejně jako my, máme důvod přijmout“.³⁹ Domnívá se, že jeho hledisko je přinejmenším zčásti identické s hlediskem Habermase. Scanlon zastává Habermasovo hledisko, podle něhož je platnost normy podmíněna tím, že „všichni musí být schopni nenásilně akceptovat důsledky a vedlejší následky, jež pravděpodobně bude mít její dodržování pro uspokojení zájmů každého“.⁴⁰ Scanlon se domnívá, že přinejmenším v jednom ohledu se vyhýbá monologické kritice. Je tomu tak proto, že morální soudy jsou definovány „jako ospravedlnění, která by podle některých aktérů měli druzí akceptovat“, spíše než jako nároky, jež jsou „ospravedlněny jediným aktérem“.⁴¹ Odmítá však druhou část Habermasovy kritiky monologického stanoviska. Podle Habermase „ospravedlnění norem a příkazů vyžaduje, aby došlo ke skutečnému diskursu, a tak se *nakonec* nemůže odehrávat monologicky, tj. ve formě nějakého hypotetického procesu argumentace v individuální mysli.“⁴² Jelikož je Scanlon přesvědčen o tom, že soud – tj. soud o nároku, který nelze rozumně odmítnout – musí provést jednotlivec, „není vyžadován souhlas druhých, k němuž se dospěje prostřednictvím faktického diskursu“.⁴³ Poté Scanlon dodává, že i kdyby tomu tak bylo, tak by to nic neřešilo. Proto je ochoten akceptovat označení „monologický“ v souladu s druhým pojetím. Nejsem si jist, že je to nezbytně nutné: je nicméně jasné, že stejně jako Rawls chce i Scanlon říci, že intersubjektívni stanovis-

39/ Tamtéž.

40/ Habermas, J., Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu? In: týž, *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt/M., Suhrkamp Verlag 1991, s. 12.

41/ Scanlon, T. M., *What We Owe to Each Other*, c.d., s. 393.

42/ Habermas, J., Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm. In: týž, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1983, s. 78.

43/ Scanlon, T. M., *What We Owe to Each Other*, c.d., s. 394.

ko musí být vypracováno v průběhu doby jakožto stanovisko, jež musí testovat každý občan a za které má přebírat odpovědnost.

Můj návrh spočívá v tom, že tento model odpovědnosti lze převzít z morální teorie a zpětně jej převést do oblasti politické teorie, z níž původě vzešel. Tento model či paradigma má tu výhodu, že bere ohled na druhé osoby, zatímco současně umožňuje individuální odpovědnost. Habermasova kritika Rawlsova podřízení rozumu rozumnosti opomíjí tento krok, který, což je nutné zdůraznit, přijímá intersubjektivní kritiku způsobem, který rozšiřuje veřejný rámec pro interakci mezi já a druhou osobou. Současně tato kritika nepřipouští redukcí já na druhou osobu, což je nebezpečí obsažené v ilokutivní kritice kontraktualismu.⁴⁴

44/ To vede k poslednímu kroku v úvahách o veřejném rozumu. Chceme-li dospět ke skutečně intersubjektivnímu pojetí veřejného rozumu, bude nezbytné nově promyslet povahu identity, jak je chápána v kontextu reciprocity. Omezení ilokutivní kritiky spočívá v indexikální formě výrazu, která je specifickou charakteristikou určitých řečových aktů. Výhodou přístupu k veřejnému rozumu, jenž je založen na „rozumnosti“, je to, že umožňuje pragmatické pojetí vztahu já a druhé osoby, které neredukuje jinakost na stejnost. Z mého hlediska je potřeba intersubjektivní pojetí otevřít potenciálně asymetrickému, tj. historickému, vztahu já a druhé osoby, jak se vytváří v průběhu doby. Můj přístup ke konstrukci veřejného rozumu je proto pragmatičtější spíše v deweyovském než peirceovském smyslu. Podmínky interakce, jak jsem tvrdil na předchozích stránkách tohoto eseje, nemohou být dány pouze strukturou argumentace, ale také povahou interakcí, které se vytvářejí v průběhu doby. Chtěl bych zdůraznit, že veřejný rozum je konstruován prostřednictvím poskytování důvodů, tj. našim ospravedlněním vůči druhým ve formě důvodů.

Veřejný rozum a normativita rozumného*

Alessandro Ferrara

Hlavním úkolem tohoto pojednání je přispět – nedělám si přitom žádné iluze, že jsem tohoto cíle byl i jen vzdáleně dosáhl – k rekonstrukci specifického typu normativity, která je svázána s Rawlsovými pojmy *veřejného rozumu* a *rozumného*. Mým implicitním cílem je pak vyvrátit značně rozšířený názor, podle něhož přechod od teoretické platformy *Teorie spravedlnosti* na platformu *Political Liberalism* (*Politického liberalismu*) obnáší jistý pokles důrazu na hledisko normativity, a tudíž i menší relevantnost Rawlsova díla z hlediska jeho využitelnosti v oblasti sociální kritiky. Snažím se naopak dokázat, že teoretická platforma *Politického liberalismu* a spřízněné ideje veřejného rozumu a rozumného předpokládají *sui generis* pojem normativity, který daleko lépe koresponduje s požadavky pluralismu a navíc disponuje dodatečnou předností snadnější obhajitelnosti. V konečném důsledku pak chci – opět s přihlédnutím k potřebám sociální kritiky – jednou provždy rozptýlit pověru, že Rawlsovo dílo z devadesátých let se nese ve znamení postupného odumírání kritického potenciálu normativní politické filosofie a jednoznačně prokázat, že je tomu právě naopak, totiž že je ho třeba chápat – už jen s ohledem na roli připisovanou idejím veřejného rozumu a rozumného – jako další posílení tohoto potenciálu.

Nebudu podávat výčet všech rozmanitých podob zmiňované výhrady vůči Rawlsovi a pouze připomenu, že ve své nejpregnantnější a nejautoritativnější podobě

* Jsem zavázán Christophu Menkemu, Thomasu Poggeovi a Gij van Donselaarovi za cenné připomínky. Obzvláštní dík pak náleží Beatě Roessler, která mi poskytla řadu cenných a velice inspirativních komentářů.

zformulované Habermasem¹ spočívá ve výtce, že Rawls nečiní náležitý rozdíl mezi „ospravedlnitelnou akceptovatelností“ a „faktickým akceptováním“ politické koncepce spravedlnosti a není s to objasnit vztah rozumného k „mravně závaznému“, jak to vyžaduje praktický rozum. Aniž bych se zdržoval podrobným rozbořením těchto námitek, přeju hned od počátku k expozici základní koncepce normativity svázané s idejemi veřejného rozumu a rozumného, abych pak v závěrečné části článku mohl alespoň ve stručnosti probrat kritický potenciál tohoto pojetí normativity.

Meze veřejného rozumu

Idea veřejného rozumu je patrně nejvýznamnějším přínosem díla Johna Rawlse po *Teorii spravedlnosti*. V *Teorii spravedlnosti* není sice idea veřejného rozumu ještě explicitně zmiňována, nicméně základní myšlenka figurující v jejím pozadí – vystupující pod výrazy „ospravedlnění“ a „princip publicity“ – se zde již objevuje. Zatímco posláním „důkazu“ je demonstrovat logické vztahy mezi jistými (nikoliv nezbytně sdílenými) premisami a závěry, „ospravedlnění“ definuje Rawls jako aktivitu sloužící k přesvědčení druhých o racionalitě našich postojů v otázkách spravedlnosti a v záležitostech elementárních ústavních principů: „Protože se ospravedlnění zaměřuje na rozumný souhlas, vychází z toho, co všechny smluvní strany v diskusi společně uznávají“, z premis, které jsou akceptovány každým.² „Publicita“

1/ Viz Habermas, J., Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism. *Journal of Philosophy*, vol. 42, 1995, no. 3, s. 109–131, jakož i Rawls, J., Reply to Habermas. Tamtéž, s. 132–180.

2/ Viz Rawls, J., *Teorie spravedlnosti*. Praha, Victoria Publishing 1995, s. 338. K tomuto tématu viz Larmore, Ch., Public Reason. In: Freeman, S. (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge, Cambridge University Press 2003, část I.

je Rawlsem charakterizována jako stav, který „přirozeně vyplývá ze smluvního stanoviska“; strany ve výchozí situaci tudíž vycházejí z předpokladu, že si „mají vybrat nějaké principy pro veřejné pojetí spravedlnosti“.³ Publicita prý ale také náleží k fundamentálním předpokladům dobře fungující společnosti.

Ve spisech přechodného období mezi *Teorií spravedlnosti* a *Politickým liberalismem* Rawls tyto dva koncepty dále rozvíjí. Z ideálu publicity se stává trojčlenná (trojfázová) „podmínka publicity“⁴ a koncept ospravedlnění se mění v ideu „rozumného“, která je kladena do protikladu k ideji racionality. Koncept „překrývacího konsensu“ (overlapping consensus) se stává nástrojem nového způsobu charakterizace základního mechanismu tvorby politických rozhodnutí; zvolení zástupci se už neomezují pouze na artikulaci jednomyslné pozice dosažené ve výchozí situaci, ale pokoušejí se překlenout neshody prostřednictvím argumentativní identifikace společného rezervoáru politických hodnot.

Nehodlám se zabývat podrobnostmi této přechodové fáze a zvolím si za své východisko systematický výklad pojmu veřejného rozumu, jak jej nacházíme v 6. kapitole *Politického liberalismu* a v eseji z roku 1997 *The Idea of Public Reason Revisited (Revize ideje veřejného rozumu)*.

V *Politickém liberalismu* je idea veřejného rozumu konceptuálně svázána s jistým ideálem demokratického občanství. Je to „rozum občanů jako takových, rozum nejširší veřejnosti; do sféry jeho působnosti spadají péče o veřejné blaho a otázky elementární spravedlnosti; a jeho charakter a obsah jsou veřejné“.⁵

3/ Rawls, J., *Teorie spravedlnosti*, c.d., s. 90.

4/ Viz Rawls, J., Kantian Constructivism in Moral Theory. *The Journal of Philosophy*, 1980, no. 88, s. 537–540 (následně diskutováno in: Rawls, J., *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press 1993, s. 66–71).

5/ Rawls, J., *Political Liberalism*, c.d., s. 213.

Veřejný rozum lze nejlépe definovat prostřednictvím omezení jeho působnosti. Za prvé v protikladu k usuzování na základě předpokladů, které každá ze zúčastněných stran chápe jako „absolutní pravdu“ vycházející z její vlastní všeobsažné koncepce (comprehensive conception) dobra, zde máme co činit s uvažováním založeným na premisách sdílených bez rozdílu všemi aktéry sociálního procesu.⁶ Dále, veřejnému rozumu nepřisluší zabývat se jinými záležitostmi, než jsou „elementární principy spravedlnosti“ a „základní ústavní normy“ demokratické společnosti.⁷ Veřejný rozum nelze rovněž rozhodně chápat jako jediné kritérium správného usuzování, jehož se lze dovolávat v rámci veřejné debaty demokratické společnosti. Existují i jiné formy veřejného diskursu, které by nicméně s projevy veřejného rozumu neměly být zaměňovány.⁸

Dokonce i když vycházíme z všeobecně sdílených premis a klademe si výlučně otázky elementární spravedlnosti, můžeme o činnosti veřejného rozumu hovořit tehdy a jen tehdy, když je příslušný politický argument prezentován v kontextu toho, co Rawls v protikladu k „širšímu kulturnímu pozadí“ označuje jako „veřejné fórum“. Veřejné fórum je definováno jako prostor veřejné diskuse, v jehož rámci musí posléze dojít k nějakému rozhodnutí. Tato specifikace není ekvivalentní s rozdílem mezi sférou politického rozhodování a veřejnou sférou, jak jej známe z díla Jürgena Habermase. Veřejné fórum zahrnuje totiž nejen argumenty zaznívající z úst

6/ Viz tamtéž, s. 218.

7/ Tamtéž, s. 214. Veřejný rozum se podle Rawlse nesmí zaměřovat se „sekulárním rozumem“. V žádném případě nejde o pouhé vyloučení náboženských koncepcí z prostoru veřejné diskuse. V sázce je něco mnohem zásadnějšího. Veřejný rozum nás totiž nabádá, abychom z našich úvah o fundamentálních otázkách veřejného blaha vyloučili i veškeré všeobsažné etické koncepce nenáboženské povahy.

8/ Viz Rawls, J., *The Idea of Public Reason Revisited* (1997). In: týž, *The Law of Peoples*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1999, s. 155–156.

hodnostářů projednávajících závažné otázky na půdě legislativních, exekutivních a soudních orgánů, ale rovněž postoje nejširší veřejnosti vyjádřené „ve volbách, když jsou v sázce záležitosti elementárních ústavních práv a principiální otázky spravedlnosti“ nebo argumenty předkládané „členy politických stran“ a „kandidáty ucházejícími se o politický úřad“.⁹ Do „širšího kulturního pozadí“ naproti tomu patří argumenty, které jsou prezentovány v prostředí kostelů, univerzit, vědeckých společností a různých profesních skupin z jiných pohnutek, než je ovlivňování veřejného života.¹⁰

Konečně Rawls rozlišuje mezi „užším“ a „širším“ pojetím veřejného rozumu. Podle toho prvního „bychom se při rozhodování o fundamentálních politických otázkách neměli v rámci diskuse vedené podle zásad veřejného rozumu nikdy odvolávat na důvody podávané explicitně v termínech všeobsažných doktrín“.¹¹ Podle tohoto pravidla by tedy abolicionisté meze veřejného rozumu překračovali. „Širší“ pojetí naproti tomu nevyklučuje, aby „za jistých okolností občané prezentovali argumenty vycházející z hodnot jimi zastávaných všeobsažných doktrín, ovšem jen za předpokladu, že tak činí způsobem, který posiluje ideu veřejného rozumu jako takovou“.¹² A s tímto výkladem se očividně ztotožňuje i Rawls. Ve zmiňované stati *Revize ideje veřejného rozu-*

9/ Viz Rawls, J., *Political Liberalism*, c.d., s. 215.

10/ Viz tamtéž, s. 220. Charles Larmore správně poznamenává, že Rawls měl navrhnout ještě jedno rozlišení související s okolností, že ne vždy jsou argumenty zaznívající v rámci veřejného fóra uváděny se záměrem dospět k nějakému rozhodnutí. Někdy se dokonce i na půdě institucionálních kolbišť odehrávají tzv. „otevřené diskuse“, v jejichž rámci dochází pouze k nezávazné výměně názorů vycházejících z všeobsažných doktrín jejich hlasatelů. Pouze tehdy, když jde o to dospět ke konkrétnímu rozhodnutí – a spíše asi tedy v rámci veřejného fóra, i když ani to nemusí platit bez výjimky – účastníci diskuse podle všeho nepřekračují meze univerzálně sdíleného. Viz Larmore, Ch., *Public Reason*, c.d., Sect. IV.

11/ Viz Rawls, J., *Political Liberalism*, c.d., s. 247.

12/ Tamtéž, s. 247 (mé zvýraznění).

mu jsou pak tato již sama o sobě pružná kritéria širší definice veřejného rozumu ještě dále liberalizována. Ve slavném rozšíření hranic její platnosti je původní výhrada „za jistých okolností“ nahrazena méně striktním obratem „v kterékoliv chvíli“. Vedení diskuse v mezích veřejného rozumu tak údajně připouští, „že se v průběhu politické debaty můžeme v kterékoliv chvíli odvolávat na naše náboženské i nenáboženské všeobsažné doktríny za předpokladu, že v patřičnou chvíli uvedeme nefalšované veřejné důvody na podporu principů a politických postojů zastávaných příslušnou všeobsažnou doktrínou“.¹³

A konečně, Rawls nás varuje před přílišným očekáváním ve vztahu k tomu, co nám veřejný rozum může nabídnout. Faktem totiž je, že společné stanovisko, z něhož veřejný rozum vychází, nemá spolehlivou oporu v žádné singulární filosofické koncepci spravedlnosti, a to dokonce ani v pojetí spravedlnosti jako férovosti (fairness).¹⁴ Rawls je nepochybně stále přesvědčen, že v rámci této plurality zaujímá koncept spravedlnosti jako férovosti výjimečné postavení, toto jeho výjimečné postavení přitom však prý neobnáší víc než takzvaný „bonus koherence“ spočívající v okolnosti, že dva principy spravedlnosti chápáné jako zcela nezávislé doktríny vykazují vyšší míru kompatibility (ve srovnání s jakoukoliv jinou existující doktrínou) s centrální kategorií férovosti a re-

13/ Rawls, J., *The Idea of Public Reason Revisited*, c.d., s. 144 (mé zvýraznění).

14/ To je podle Rawlsova vlastního vyjádření hlavní rozdíl mezi *Teorií spravedlnosti a Politickým liberalismem*. V první knize je údajně „spravedlnost pojímaná v intencích férovosti prezentována ... jako všeobsažná liberální doktrína (ačkoliv termín ‚všeobsažná doktrína‘ se na jejích stránkách ještě neobjevuje) s tím, že se všichni členové dobře fundované liberální společnosti s touto doktrínou ztotožňují. Takový projekt dobře fundované společnosti by se však neslučoval se zásadou rozumného pluralismu, a proto je v *Politickém liberalismu* označen za neuskutečnitelný“ (*The Idea of Public Reason Revisited*, c.d., s. 179).

reciprocity,¹⁵ kterou veřejný rozum uplatňuje jako standard pro každé pojetí spravedlnosti aspirující na statut vskutku „politické“ koncepce.¹⁶

S touto rekonstrukcí na paměti si nyní můžeme položit klíčovou otázku: „Jaký typ normativity je spojen s aktivitou veřejného rozumu?“ Správná identifikace příslušného konceptu normativity je totiž klíčem k posouzení, zda přechod od teoretického modelu *Teorie spravedlnosti* k teoretickému modelu *Politického liberalismu* (a o něco později ještě *Práva národů*) skutečně není spojen se sníženou schopností ze strany Rawlsova díla fungovat jako nástroj sociální kritiky.¹⁷

Než přistoupím k vlastní odpovědi na tuto otázku, musím nejprve stanovit definici *jednotlivých* aktů veřejného rozumu (*public reasons*) jakožto aktů, které jsou pro nás závazné v té míře, v jaké máme jakožto občané podíl na tomtéž překrývajícím konsensu.¹⁸ Autoritativnost takových jednotlivých aktů veřejného rozumu může pro nás *jakožto* pro občany naopak být ospravedlnitelná tehdy a jen tehdy, když vidíme, že se všechny tyto jednotlivé akty podílejí na přesvědčivosti jedné inkluzivní kategorie veřejného rozumu (*public reason*). A na adresu této inkluzivní kategorie veřejného rozumu Rawls poznamenává, že představuje normativní argument, který na rozdíl od pravdy, jak si ji každý před-

15/ V knize *Justice and Judgement* jsem vyslovil názor, že termín „rovný respekt“ by byl k označení této privilegované role vhodnější. Viz Ferrara, A., *Justice and Judgement. The Rise and the Prospect of the Judgement Model in Contemporary Political Philosophy*. London, Sage 1999, s. 202–213.

16/ O třech typech těchto konfliktů viz Rawls, J., *The Idea of Public Reason Revisited*, c.d., s. 177.

17/ O podobných otázkách viz Rasmussen, D., *Reasonability versus Reason: Reflections on the Reasonability of Public Reason*. In: Dottori, R. (ed.), *Yearbook of Philosophical Hermeneutics*. Münster, LIT-Verlag 2002, v tisku.

18/ Viz Laden, A., *Reasonably Radical: Deliberative Liberalism and the Politics of Identity*. Ithaca, Cornell University Press 2001, kap. 5.4.

stavujeme, vychází z pravd, na kterých se všichni shodneme. Hlavní úskalí přitom – alespoň jak to vidím já – spočívá v chápání onoho „vychází“. V jakém smyslu máme chápat vztah mezi sdílenými pravdami, z nichž vycházíme, a závěry, o kterých chceme přesvědčit své spoluobčany? K tomu, abychom si mohli na tuto otázku – klíčovou pro objasnění normativity figurující v pozadí kategorie rozumného – odpovědět, musíme se ovšem nejprve vypořádat se dvěma úskalími: jednak s přesným stanovením podmínek, za *jakých* se domnělé sdílené pravdy chápané jako úhelné kameny veřejného rozumu skutečně takovými stávají a jednak s určením toho, co znamená, když řekneme, že daný akt veřejného rozumu *vyplývá* nebo *vychází* ze společně sdíleného souboru hodnot.

Kdy jsou premisy sdíleny?

Co se týče první otázky, spory ohledně toho, zda bylo požadavkům veřejného rozumu skutečně učiněno zadost, se nezřídka točí okolo správné identifikace společných hodnot, které se jako společné mohou jevit pouze v důsledku subjektivní iluze. Mám za to, že rozbor různých aspektů interrupce, jak jej provádí samotný Rawls, je v tomto ohledu nanejvýš poučný.¹⁹ Jedna z poznámek k prvnímu vydání *Politického liberalismu* začíná tvrzením, že chceme-li dostát kritériím veřejného rozumu, měli bychom ke „sporné otázce interrupce“ přistupovat tak, aby byla zachována rovnováha mezi následujícími třemi politickými požadavky: „...náležitý respekt k lidskému životu, svobodná reprodukce lidského rodu a přístup k ženám podle zásady rovnosti pohlaví.“²⁰ K tomu Rawls dodává, že „nastolení přiměřené rovnováhy mezi

19/ Viz Rawls, J., *Political Liberalism*, c.d., s. 243 a *The Idea of Public Reason Revisited*, c.d., s. 169–171.

20/ Rawls, J., *Political Liberalism*, c.d., s. 243.

těmito třemi požadavky by mělo vést k závěru, že kterákoliv žena je s to kvalifikovaně se rozhodnout, zda by před uplynutím prvního trimestru měla své těhotenství přerušit či nikoliv²¹ a že jakákoliv doktrína omezující právo učinit příslušné „kvalifikované rozhodnutí“ před uplynutím prvního trimestru by byla „nerozumná“. Je těžké si představit, jak by takový závěr mohl spadat do sféry působnosti veřejného rozumu, zejména když vezmeme v úvahu hluboké rozdíly, které panují ve výkladu termínu „lidský život“, jak se s ním setkáváme v obratu „náležitý respekt k lidskému životu“: pro někoho lidský život ve vlastním slova smyslu začíná teprve narozením, jiní jeho počátek kladou již k momentu početí. Zřejmě prostě neexistuje žádná univerzálně sdílená pravda, na jejímž základě bychom mohli dojít ke stejnému závěru, jakkoliv se může zdát, že Rawls její existenci předpokládá.

V textu *Revize ideje veřejného rozumu* pak Rawls svou pozici opět podává v jiných termínech. Popírá, že by se citovaná poznámka měla číst jako obhajoba práva na interrupci v prvním trimestru a připouští, a) že diskuse v rámci veřejného rozumu nemusí nutně přinést „jednomyslnou shodu“, b) že daný soubor rozumných politických koncepcí spravedlnosti nemusí „vždy vést ke shodnému závěru“ a c) že dokonce i jednotlivci zastávající tutéž koncepci se nemusí nezbytně vždy v každé jednotlivé záležitosti shodnout,²² což se dá nejspíš připsat na vrub komplikacím spojeným s praktickou aplikací soudnosti. Krom toho Rawls připouští, že argumentace proti interrupci ze strany katolické církve, alespoň pokud se – jako v případě kardinála Barnadina – neprohřešuje proti trojici elementárních pravidel, jimiž jsou „zachování veřejného pořádku, ochrana základních lidských práv a dodržování všeobecně závazných norem etického chování v rámci platných zákonů“, „je bezpochyby zformu-

21/ Tamtéž, s. 243.

22/ Rawls, J., *The Idea of Public Reason Revisited*, c.d., s. 169.

lována v rámci určitého typu veřejného rozumu“, jakkoliv konečné vyjádření ohledně její oprávněnosti, pomýlenosti nebo zcestnosti zůstává nevyřčeno.²³

Tato diskuse je poučná přinejmenším ve dvou ohledech. Jednak nám ukazuje, že sdílený charakter takzvaných sdílených pravd může být veskrze diskutabilní záležitostí. To je patrné z okolnosti, že Rawlsova premisa vyjádřená v *Politickém liberalismu*, podle níž je přerušení těhotenství před skončením prvního trimestru plně v souladu s „náležitým respektem k lidskému životu“, není pro katolickou církev přijatelná. „Lidský život“ je tedy třeba chápat jako bytostně nejednoznačný termín, o němž se jedni domnívají, že jej užívají způsobem, který je srozumitelný všem, zatímco druzí nikoliv.

A za druhé lze z Rawlsovy argumentace vyvodit, že dokonce i argumenty zformulované ve shodě s požadavky veřejného rozumu nemusí být věcně správné. Takový je kupříkladu postoj kardinála Bernadina k interrupci: sice v mezích veřejného rozumu, nicméně nejspíš nesprávný. O něco níže se k tomuto problému ještě vrátím. Souvisí totiž s odpovědí na otázku, co znamená, když se řekne, že daný argument vychází ze společné premisy.

Pokud se jedná o otázku sporného sdílení předpokladů, faktická míra sdílení daného společného východiska by snad mohla být verifikovatelná z pozice třetí osoby, tj. z pozice nezávislého pozorovatele. Takový krok je ovšem problematický a pro Rawlse koneckonců i nepřijatelný, neboť by byl vykročením *mimo* výsostné teritorium veřejného rozumu. Kdybychom totiž byli s to adekvátně *vyličít*, co mají soupeřící strany – bez ohledu na jejich vlastní podání příslušných argumentů – společného, měli bychom v rukou objektivní měřítko pro posuzování normativních otázek a veřejný rozum by se tak stal nadbytečným. Osvícený filosofický monarcha

23/ Tamtéž, s. 170.

by tedy měl všem normativním sporům učinit jednou provždy konec.

Alternativním řešením by bylo, kdybychom dané argumenty považovali za sdílené pouze tehdy, když je za takové považují i zúčastněné strany. Věci jsou nicméně komplikovanější, než jakými se mohou jevit na první pohled. Neboť stejně jako nikdo sám o sobě nemůže být suverénním arbitrem v otázce dodržování pravidel ve wittgensteinovském smyslu, tak si také nikdo sám o sobě nemůže být absolutně jistý, zda jím zastávaná pozice náleží do sféry působnosti veřejného rozumu. Kdybychom nezachovávali jistý minimální pojmový rozestup mezi faktem „dodržováním pravidla“ a pouhým subjektivním „přesvědčením o dodržování pravidla“, mezi faktickým „následováním zásad veřejného rozumu“ a pouhým subjektivním „přesvědčením o následování zásad veřejného rozumu“, *normativita* (stojící v protikladu k ryzí fakticitě) veškerých pravidel – jakož i veřejného rozumu – by okamžitě vzala za své. Kdyby normativita veřejného rozumu vyjadřovala pouze to, k čemu se účastníci veřejných diskusí explicitně hlásí, tak by kupříkladu jižanští majitelé otroků odmítající uznat rovnost všech lidí bez ohledu na rasový původ zdiskreditovali snahy Lincolna a abolicionistů za zrušení otroctví jednoduše tak, že by jejich počínání označili za pokus uvést do praxe všeobsažnou, nepolitickou, neveřejnou a bytostně „metafyzickou“ doktrínu. S takovým výkladem se však Rawls očividně rovněž nehodlá smířit. V *Politickém liberalismu* vyvíjí značné úsilí, aby dokázal, že abolicionisté „se nezpronevěřili ideálu veřejného rozumu“, a to navzdory tvrzení jejich protivníků, že kroky vlády jako například proklamace z roku 1862, která osvobodila afroamerické otroky pouze v těch státech, na jejichž území tehdy autorita unie nesahala, byly v rozporu se zásadou liberální neutrality státu. Jak správně poznamenává Rawls, i když se Lincoln a jeho stoupení často odvolávali na náboženské motivy, v praxi meze veřejného rozumu nikdy nepřekračovali a „vše-

obsažné důvody, jichž se dovolávali, uváděli jen proto, aby dodali patřičnou váhu politickým návrhům, které hodlali uskutečnit²⁴. Nechce-li se tedy Rawls dopustit opačného extrému a nehodlá posuzování sdíleného charakteru sdílených premis delegovat na nějakého třetího nezávislého arbitra, musí mu jako kritérium pro posuzování veřejné povahy veřejného rozumu posloužit něco jiného než explicitní introspekce účastníků příslušného sporu.

Jednou z možných variant rekonstrukce tohoto specifického aspektu Rawlsovy teorie veřejného rozumu by bylo koncipovat sdílení premis, z nichž veřejný rozum vychází, nikoliv v intencích shody *de facto*, ale spíše jako takzvanou *rozumně přisuzovatelnou* shodu, neboli také jako shodu, k níž by *mělo* dojít, když vezmeme v úvahu veřejně zastávané pozice zúčastněných stran. V Rawlsových textech žádné vodítko ohledně výkladu termínu „rozumná přisuzovatelnost“ nenajdeme a s vědomím, že se na tomto místě nemůžeme tímto tématem do hloubky zabývat, se omezíme na pouhé konstatování, že rozumnou přisuzovatelnost lze chápat jako určitý druh atribuce, která se odehrává v jistých veřejných kontextech a která nemůže být těmi, jimž jsou příslušné obsahy přisuzovány, dost dobře odmítnuta.

Tři významy rozumného

Než obrátíme pozornost k naší druhé otázce, tj. „co znamená, když řekneme, že daný argument *vyplývá* nebo *vychází ze* společně sdíleného souboru hodnot“, měli bychom si asi nejprve připomenout druhou tezi odvozenou z Rawlsovy diskuse interrupce, a sice že argumenty mohou být v souladu s veškerými zásadami veřejného rozumu, a přesto mohou být zavádějící, mylné nebo nerozumné. Jak si tedy máme vykládat normativitu

24/ Rawls, J., *Political Liberalism*, c.d., s. 251.

rozumného? Jak bychom vůbec měli přistupovat k rekonstrukci kategorie rozumného?

Třebaže Rawls obvykle přistupuje k výkladu kategorie rozumného tak, že podává výčet entit, které by se daly za rozumné označit (jako „rozumní občané“, tj. ti, „kteří jsou ochotni vzít na sebe břemeno soudnosti“,²⁵ „rozumné všeobsažné doktríny“, „rozumné principy“, „rozumné instituce“²⁶ atd.), já se naopak domnívám, že v rámci diskuse o normativitě veřejného rozumu by možná nebylo od věci vydat se při rekonstrukci této klíčové kategorie poněkud jinou cestou. Entitu, k níž tato kategorie odkazuje, budeme považovat za konstantní (jedná se přece o stále tentýž problém *rozumnosti argumentů prezentovaných na politickém kolbišti*) a v rámci této konstantní entity se pokusíme rozlišit tři typy relací, jejichž prostřednictvím se predikát „rozumný“ může vztahovat k libovolnému argumentu. Tyto tři relace uvádíme v pořadí jejich vzestupného normativního potenciálu.

V kontextu první z těchto tří relací stačí k tomu, abychom daný argument mohli označit za rozumný, když se jakžtakž vtěsná do mantinelů vytyčených zásadami veřejného rozumu: jeho předmět spadá do sféry působnosti veřejného rozumu a příslušný argument zahrnuje důvody a premisy, o nichž se jeho původce může oprávněně domnívat, že jsou sdíleny všemi občany. To je z hlediska kritéria normativity ta nejméně ambiciózní verze rozumného. Jak jsme mohli zaznamenat v případě argumentu kardinála Bernadina proti interrupci, není k tomu, aby Rawls mohl daný argument označit za rozumný ve smyslu jeho příslušnosti do sféry působnosti veřejného rozumu, vůbec nutné, aby byl pro kohokoliv závazný – příslušný argument může být dokonce logicky nebo i věcně nesprávný.

Z pohledu druhého z výše zmiňované trojice možných významů termínu „rozumný“ je nutné, aby příslušný

25/ Viz Rawls, J., *Political Liberalism*, c.d., s. 49.

26/ Viz tamtéž, s. 94 a Rawls, J., *The Law of Peoples*, c.d., s. 87.

argument náležel do sféry působnosti veřejného rozumu a zároveň byl platný. Na tomto místě se otevírá konceptuální mezera, která nám dovoluje rozlišit *mezi silnější a slabší* variantou příslušného výkladu termínu rozumný. Připomeňme si, že na adresu rozumného argumentu uvádí Rawls pouze to, že závěr, k němuž dospíváme, „vyplývá“ nebo „vychází“ z premis sdílených všemi občany. Má se výraz „vyplývá“ vykládat v *silném* smyslu slova jako vztah *logické implikace*? Nebo bychom jej spíše měli chápat v jeho *slabší* variantě jako vztah *konzistence*, kdy požadavky veřejného rozumu výslovně nestanoví, aby nové argumenty vyplývaly ze sdílených předpokladů, ale omezují se pouze na požadavek, aby s nimi nebyly vysloveně „neslučitelné“? Rawls se na toto téma příliš nevyjadřuje, nicméně nic nenasvědčuje tomu, že by byl zastáncem silné varianty. Kdybychom si vztah mezi sdílenými předpoklady, z nichž vycházíme, a závěry, k nimž dospíváme, znázornili jako vztah $p \cdot q$, platforma pro zavedení fundamentálně nových myšlenek do prostoru veřejného politického fóra ze strany argumentů veřejného rozumu by se citelně zúžila. Krom toho by veřejný rozum do značné míry přišel o svůj bytostně intersubjektivní charakter; verdikty veřejného rozumu by poklesly na úroveň logických operací, které by stejně dobře mohl provádět i počítač.

Vztah mezi závěry a sdílenými premisami veřejného rozumu musíme tedy koncipovat na jiné bázi. Když však zkoumáme možnosti koncipovat jej v intencích *slabší* varianty (tedy spíše jako vztah *konzistence* nežli jako vztah *logické implikace*), ukazuje se, že rovněž vztahy *konzistence*, *koherence* a *kompatibility* se sdílenými předpoklady lze vykládat různými způsoby. A sice za prvé, že každý ze zmíněných vztahů lze vykládat v intencích *výrokové* logiky, tj. jako pravidlo, že v rámci veřejného fóra nebudou v žádném okamžiku uváděny důvody obsahující výroky, které jsou v rozporu, v protikladu nebo se neslučují s libovolným výrokiem obsaženým v souboru sdílených předpokladů. To by ovšem

byl rovněž poněkud reduktivní přístup. Takto chápaný pojem rozumného by sice nevtahoval veřejný rozum do bludného kruhu tautologických vývodů a ponechával by jistý prostor i pro omezenou míru inovace a novátorství, nicméně ani tento pojem rozumovosti by *zdaleka* neoplýval takovou mírou intersubjektivní, jakou mu připisuje Rawls. A rovněž v tomto případě by asi tutéž činnost zastal i počítač, jenž by porovnával dvě různé řady sdílených předpokladů a z nich odvozených implikací, čímž by prováděl jakýsi „test rozumovosti“.

Zdá se tedy, že plně intersubjektivní koncept veřejného rozumu vyžaduje, abychom si na pomoc vzali širší pojetí „kompatibility“ se sdílenými předpoklady; tj. abychom ji chápali jako situaci, kdy všichni občané, kteří se hypoteticky shodují na týchž výchozích předpokladech, jsou *ochotni* podpořit – v závislosti na svých individuálních všeobsažných koncepcích – rovněž příslušné závěry. Tuto „ochotu“ přitom nelze poznat a priori.

V libovolné veřejné diskusi můžeme navíc narazit na řadu soupeřících argumentů, z nichž se každý může z hlediska prvních dvou variant výkladu tohoto termínu zdát jako dokonale rozumný. To v nás vyvolává podezření, že pokud nechceme, aby veřejný rozum přišel o veškerý svůj normativní potenciál, pak musí někde v pozadí figurovat ještě jeden výklad kategorie rozumného a – jako neviditelná třetí planeta – skrytě ovlivňovat Rawlsovy úvahy na toto téma. Tento třetí, normativně nepoměrně ambicióznější, výklad rozumného přitom může být zrekonstruován, když si položíme následující otázku: Co pro daný argument znamená, když o něm prohlásíme, že je ve srovnání s jiným „rozumnějším“, jako například, když Rawls uvádí, že „to, co ospravedlňuje naši koncepci spravedlnosti, není její původ v nějakém předchozím a nám posléze zjeveném řádu, ale její shoda s naším hlubším chápáním sebe samých i našich aspirací, jakož i poznání, že vědomi si své historie a tradic zakořeněných v rituálech veřejného života, nemáme

rozumnější doktrínu, než je tato“²⁷ Tato otázka podle mého názoru nejlépe vystihuje zvláštní druh normativity spjaté s kategorií rozumného.

Prostor argumentů, prostor soudnosti

Ať už se odvoláváme na Hegelovu kritiku Kantova přehlížení „institucionálního“ aspektu morálního rozhodování nebo směšování zákonodárného institutu morálního rozumu s celým spleťtým světem fundamentálních normativních předpokladů vytvářejících nutné pozadí pro jeho zdánlivě pouze procedurální fungování; nebo na Wittgensteinův názor, že principiální nemožnost rozhodnout sám, čistě na solipsistické bázi, zda dané pravidlo bylo následováno či nikoliv, nás nutí situovat veškeré následování pravidel do sféry sociální interakce; a nebo konečně na Sellarsův výklad udávání důvodů jako činnosti odehrávající se v bytostně veřejném „prostoru argumentace“, obhajovali v nedávné době autoři jako Christine Korsgaard, Robert Brandom, Jürgen Habermas, Hilary Putnam a mnozí jiní pojetí rozumového usuzování jako udávání důvodů, které – jakkoliv různými jazyky může být příslušný názor zformulován – se vždy točí okolo zásady, že v soukromí není libovolný názor možné zformulovat, vyslovit ani akceptovat o nic víc, než lze vytvořit soukromý jazyk. Veškeré argumenty mohou existovat pouze v živlu bytostně veřejného prostoru, ačkoliv v odvozeném smyslu lze nepochybně racionální argumenty rozvíjet i *in foro interno*. Co se týče individuálních morálních pohnutek k praktickému jednání, jde Korsgaard dokonce tak daleko, že je naše soukromé důvody ochotná považovat „za soukromé pouze ve smyslu průvodního jevu“.²⁸ *A fortiori* lze o vztahu

27/ Rawls, J., *Kantian Constructivism in Moral Theory*, c.d., s. 519.

28/ Korsgaard, Chr. M., *The Sources of Normativity*. Cambridge, Cambridge University Press 1996, s. 136.

nových důvodů vůči již sdíleným pravdám prohlásit, že nespádají do kompetence individuálních činitelů. Prostor (veřejné) argumentace je vskutku prostorem soudnosti a jako takový je doménou uvažování z pozic (každého) druhého.

Zde je však háček. Jestliže normativní naléhavost, již se vyznačuje ten nejpřesvědčivěji znějící argument přednesený v rámci veřejné rozepře, nemůže být zdůvodněna pouze v intencích čistě *logického* vztahu mezi sdílenými premisami a z nich odvozenými závěry a nemůže být vysvětlena ani vyšším potenciálem pro získání *faktického* konsensu ze strany svobodných a vzájemně si rovných občanů (a to dokonce ani v podobě idealizovaného dialogického konsensu, který – jak je patrné z jeho definice – ještě fakticky nenastal), pak je namísto položit si otázku, odkud vlastně bere příslušný argument tuto svou normativní naléhavost?

Vyjdu z toho, že normativní naléhavost, kterou se vyznačuje ten nejpřesvědčivěji znějící argument, především charakterizují jako zvláštní druh *praktického závazku* – jako závazek *uznat vyšší míru rozumnosti příslušného argumentu*. Když vezmeme v úvahu náš společný závazek vůči *p*, tak nám jako ten nejrozumnější argument připadá ten, podle kterého nemůžeme jinak, než se obdobně zavázat rovněž vůči *q*. Naším úkolem je objasnit, co přesně máme na mysli, když říkáme, že „nemůžeme jinak“. Ke správnému pochopení povahy příslušného závazku je ovšem nezbytné odvrhnout takové pojetí normativity, které by spočívalo v aplikaci obecných principů na daný empirický materiál a dát přednost spíše pojetí normativity, které Kant spojuje s fungováním reflektivní soudnosti a které my rekonstruujeme jako reflektivní soudnost orientovanou na kultivaci identity. Paradigmatickým příkladem takovéto aplikace soudnosti v říší praktického jednání (v protikladu k její aplikaci v říši estetické zkušenosti) je Lutherův výrok: „Zde stojím a nemohu jinak.“ Být přesvědčen rozumovým argumentem znamená situovat se do Lutherovy

pozice s tím, že pod pojmem Lutherova pozice se skrývá nejproslulejší odůvodnění ideje, podle které – jak trefně poznamenává Korsgaard – „se normativita odvíjí z našeho sebeporozumění“,²⁹ přesněji řečeno z naší reflektivní identifikace s tímto sebeporozuměním.

Nemohu tento argument rozvinout do větší šířky v rámci článku o kritickém potenciálu Rawlsovy koncepcce veřejného rozumu, který se explicitně nezabývá pojetím normativity vypracovaným Christine Korsgaard ani mou vlastní interpretací normativity z pozice „soudnosti a autenticity“, nicméně pokusím se načrtnout alespoň jeho hlavní body.

V knize *The Sources of Normativity (Zdroje normativity)* Korsgaard nastiňuje filosofický program, podle kterého k „motivovanému jednání“ (které pro naše účely ztotožním s „jednáním na základě závazku“) nestačí, aby příslušný jedinec disponoval schopností „reflektivní identifikace“ se svými vlastními bytostnými touhami, aby je tak říkájíc „vzal za své“ na základě jisté reprezentace svého vlastního já, nebo – jak uvádí Korsgaard – na bázi „popisu, jímž hodnotíte svou vlastní osobu“,³⁰ ale vyžaduje rovněž schopnost *jednat podle univerzálních zákonů* neboli schopnost *univerzalizovat* své vlastní volní jednání.³¹ V tomto ohledu je příznačné, že Korsgaard odmítá, aby byla identita vykládána pouze jako *empirický zdroj* selektivity ve vztahu k touhám formulovaným v první osobě, ale požaduje, aby byla chápána rovněž jako *normativní instance*, takže ono kategorické „nemohu jinak“ je alespoň zčásti spoluvytvářeno důvody, které nepatří jen mně samotnému, ale jsou do jisté míry na osobě jejich nositele nezávislé. A právě tento jejich nadosobní charakter nese rozhodující zásluhu na tom, že „nemohu jinak“ není v konečném důsledku redukovatelné na „nechci jinak“. Nezávislost na osobě

29/ Tamtéž, s. 249.

30/ Tamtéž, s. 101.

31/ Tamtéž, s. 232.

konkrétního nositele přitom Korsgaard vykládá v intencích dvou úrovní univerzality, které navíc ještě korespondují s dvěma různými vrstvami identity daného jednotlivce; jednak s individualizovanou „praktickou identitou“ určitého konkrétního jednotlivce a jednak s „morální identitou“, která konstituuje motivační jádro společné všem jednotlivcům bez rozdílu. Normativní dimenze „praktické identity“ (která je ekvivalentem Habermasovy *etické identity*) je přitom definována okolností, že pokaždé, když realizujeme nějaké rozhodnutí, vznášíme tím zároveň nárok, aby každý, kdo by se ocitl *v obdobné situaci*, jednal stejně. Podle takového pojetí normativity by normativní dimenze Lutherova „nemo-hu jinak“ tedy spočívala v okolnosti, že jisté jednání by bylo považováno za závazné pro každého ve stejné situaci, v jaké je Luther. Avšak normativní dimenze identity ve druhém a *silnějším* smyslu má vyplývat z okolnosti, že jisté jednání je považováno za závazné pro libovolného jednotlivce *jakožto* morálního aktéra, tedy bez ohledu na konkrétní obsah – a tudíž i faktickou situovanost – jeho praktické identity.

Nehodlám se pouštět do hodnocení wittgensteinovské interpretace, kterou Korsgaard rozvíjí na obhajobu silnější verze normativity založené na principu identity. Z našeho pohledu stojí za zmínku pouze to, že ani ona sama nepopírá, že toto silnější a univerzálnější pojetí mravní identity je relativně křehké: jeho schopnost vnášet integritu, a tedy jednotu, „a tedy vskutku konečně existenci“ do počínání libovolného jednajícího subjektu³² nezávisí na jeho schopnosti *diktovat* mu hotová řešení otázek spravedlnosti, která vyvstávají v prostoru veřejného fóra. V tomto smyslu tedy normativní teorie vypracovaná Korsgaard nepochybně operuje s jistými principy, tyto principy nicméně hrají zcela jinou roli než u Kanta. Byla jim odebrána schopnost *subsumovat* dané činy pod kategorie mravně přípustného a mravně ne-

32/ Tamtéž, s. 229.

přípustného jednání. Od samého počátku se tedy zjevně pohybujeme v kruhu reflektivní soudnosti.

Co se týče kategorie veřejného rozumu, stanovili jsme si, že rozumnost toho nejrozumnějšího argumentu můžeme charakterizovat jako normativitu, která se konstituuje – prostřednictvím *reflektivní soudnosti* – na základě jistého popisu, jímž hodnotíme „sami sebe“ (plurál přitom odkazuje k politické komunitě, k níž se příslušné soupeřící strany hlásí). Praktický závazek akceptovat q , když jsem se shodli na jisté premise p , nevychází tedy z logických nebo etických principů předcházejících konkrétní situaci, ale vyrůstá z toho, co vnitřní integrita nebo autenticita politické identity sdílené společně námi i našimi oponenty *jakožto* občany vyžaduje ke svému zdárnému vývoji. Pokud se chceme o obecných principech, jakými jsou princip rovného respektu, právo požadovat ospravedlnění nebo diskursivní princip a další obdobné principy, vyjadřovat jako o normativních pravidlech, jejichž platnost překračuje hranice naší partikulární identity, nesporně tak činit můžeme. Důležité je jen to, zda správně chápeme roli, která jim přísluší; tj. v intencích *orientace* naší reflektivní soudnosti směrem k tomu, co nejlépe vychází z charakteru našich sdílených představ.³³ Vlastní břemeno normativity spočívá (stejně jako v případě estetické soudnosti) na bedrech naší schopnosti posuzovat, do jaké míry daná entita zapadá, nebo nezapadá, do předem konstituované partikulární normativity symbolického celku. Rozumné v oblasti politické teorie lze tedy chápat jako ekvivalent toho, co ve sféře estetické zkušenosti označujeme termínem exemplární. Za rozumné tedy označujeme to, co nejlépe vyhovuje sdíleným pravdám, které představují

33/ Více na téma „orientace“ a „orientovaného reflektivního soudu“ viz Ferrara, A., *Reflective Authenticity. Rethinking the Project of Modernity*. London – New York, Routledge 1998, s. 47–49 a Makkreel, R., *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgement*. Chicago, University of Chicago Press 1990, s. 155–156.

naše východisko, obdobně jako označujeme za exemplární takové estetické elementy, prostředky, znázornění nebo řešení, které nejlépe odpovídají jistým estetickým záměrům představujícím identifikovatelný výchozí bod daného tvůrčího procesu.

V současné právní a politické filosofii již existuje model normativity, který je založen na analogii s esteticou soudnosti: Dworkinova právní hermeneutika. Když Dworkin charakterizuje proces rozhodování v rámci ústavního práva jako proces, v jehož průběhu se soudce chová jako autor románů na pokračování, který se pokouší „vytěžit to nejlepší“ z práce svých předchůdců a snaží se přijít s řešením, které „vytěží maximum“ z právního, institucionálního a širšího politického dědictví příslušné právní komunity, tak se odvolává na pojem normativity, který vznáší univerzalistické aspirace, aniž by se potřeboval opírat o princip subsumpcie – na pojem, v jehož světle se z *exemplárního* jakožto syntézy maximální míry korespondence a kompatibility s předchůdnou symbolickou strukturou stává synonymum *nejrozumnějšího*.³⁴ Autorita rozumného nevychází z autority morálního zákona (to by činilo veřejný rozum redundantním z hlediska praktického rozumu, v jehož kompetenci a působnosti příslušný zákon leží), ale spíše z autority instance, která svůj vliv odvozuje z toho, kým jsme, z našeho sebeporozumění neboli z autority *exemplárního*.

Reflektivní ztotožnění s tím, co je rozumné, má sice počátek v našem ryze individuálním sebevědomí, v žádném případě se však neomezuje pouze na ně. Podněty, které se nám v rámci vzájemné výměny názorů v mezích veřejného rozumu dostávají také od jiných jednotlivců, nám mohou napomoci vymanit se z příliš těsných mezí úzce individuálního stanoviska a obrátit pozornost k novým, dosud netušeným obzorům.

34/ Viz Dworkin, R., *Law's Empire*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1986, s. 228–231.

Nemohu se však již dále zdržovat výkladem svého pojetí normativity rozumného. Mám totiž ještě v úmyslu alespoň stručně probrat otázku využití tohoto pojetí normativity v oblasti sociální kritiky.³⁵

Rozumné a exemplární

Zahájil jsem svou rekonstrukci modelu normativity fundující Rawlsův ideál veřejného rozumu a jeho pojetí rozumného zpochybněním námitky, že se jedná o „slabší“ verzi normativity, která představuje méně vhodnou platformu pro artikulaci sociálně kritické pozice, jak je to prý ostatně příznačné pro celou etapu Rawlsova díla, která se nese ve znamení úvah rozvíjených v kontextu *Teorie spravedlnosti*. Patrně nejmarkantnějším důvodem pro zpochybnění zmíněné námitky je okolnost, že ideál veřejného rozumu nabízí kritérium pro kritiku veškerých fakticky uplatňovaných politických praktik – sahajících od fungování institucí až po diskusi v rámci veřejného fóra, od chování hodnostářů až po rokování o záležitostech vrcholné důležitosti, od projednávání konstitučních otázek až po tvorbu politické linie na půdě státních orgánů –, v jejichž rámci jsou kontroverzní všeobsažné doktríny vštěpovány nepoddajným občanům za pomoci vydírání, výhrůžek, přímého násilí nebo i jiných metod neslučitelných s ideálem soužití svobodných a vzájemně si rovných občanů, kteří svorně a bez ohledu na svá různá ideologická přesvědčení usilují o uspořádání společenského života podle pravidel čestné kooperace. Z tohoto úhlu pohledu si tedy lze jen obtížně představit, jak by přechod od výchozí pozice za-

35/ Srv. s Ferrarovými texty přeloženými do češtiny: Ferrara, A., Autenticita a projekt moderny. In: Velek, J. (ed.), *Etika autonomie a autenticity*. Praha, Filosofia 1997, s. 85–136; Ferrara, A., Pojetí vyššího zákonodárství na základě soudnosti. *Filosofický časopis*, 49, 2001, 1, s. 103–128; O spravedlnosti a soudnosti: Rozhovor Marka Hrubce s Alessandrem Ferrarou. *Filosofický časopis*, 50, 2002, 4, s. 639–646.

stávané v *Teorii spravedlnosti* na teoretickou platformu *Politického liberalismu* mohl být poznamenán úbytkem kritického potenciálu.

Je zde ovšem ještě jeden důvod, proč se takové tvrzení jeví jako pochybné. Jeho explikace nicméně vyžaduje, abychom si ve stručnosti zrekapitulovali výhrady, které proti modifikacím v Rawlsově základní koncepci, jež souvisejí s jeho přechodem na pozici *Politického liberalismu*, vznáší Habermas. Ten obviňuje Rawlse z neschopnosti adekvátně rozlišovat mezi „ospravedlnitelnou akceptovatelností“ a „faktickým akceptováním“ dané koncepce politické spravedlnosti a z ignorování skutečnosti, že pokud se nehodlá spokojit s „pouhým funkcionalistickým“ výkladem spravedlnosti v intencích férovosti, měl by postulovat jistý druh „*epistemického*“ vztahu mezi validitou své teorie a prospektem její neutrality vůči okolnosti, že se konkurenční světové názory nemusejí v prostoru veřejné diskuse setkávat s o nic menším uznáním“.³⁶ Podle Habermase však Rawls údajně zamlžuje konceptuální vztah mezi „rozumným“ a „morálně závazným“, čímž se připravuje o možnost identifikovat morální hledisko nezávislé na formativním potenciálu všeobsažných koncepcí dobra. Nechává nás tak na pochybách, jaký význam bychom měli připisovat termínu „rozumný“, nemáme-li jej vykládat v intencích „morálně správného“.

S jádrem přednesených výhrad proti Rawlsovi se lze nepochybně ztotožnit. Aby příslušná koncepce politické spravedlnosti a každý jiný postulát zrozený z debat v rámci veřejného rozumu disponovaly normativní vahou, musí apelovat k něčemu, co jde nad rámec jejich pouhé akceptovatelnosti, k nějaké autoritě, z jejíhož titulu se mohou dožadovat přijetí. Pokud by však stanovisko, na jehož základě se dožadují přijetí, bylo koncipováno jako morální hledisko nezávislé na formativním potenciálu našich obecnějších světónázoro-

36/ Habermas, J., *Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism*, c.d., s. 122.

vých koncepcí, představovala by Habermasova výhra-
da spíše další problém nežli hledané řešení. Příslušný
výklad zdroje normativity veřejného rozumu by totiž
byl v rozporu se zásadní nemožností přijít s takovým
popisem reality, který by nebyl zprostředkovaným jedním
z řady soupeřících interpretačních rámců – tedy se
zásadou, která definuje náš filosofický horizont už od
první poloviny dvacátého století. Tato komplikace by se
přitom projevila, ať už bychom příslušné morální hle-
disko koncipovali jako kantovský kategorický impera-
tiv, habermasovský diskursivní princip či utilitaristický
princip maximálního užitku, a to proto, že takto poji-
mané morální hledisko by bylo vykládáno jako autentic-
ký nositel normativity zakotvené v morálním subjektu
pojmaném *jako* příslušník říše účelů, *jako* lidská by-
tost reprodukcující svůj život v prostředí komunikativní
interakce nebo *jako* katalyzátor maximalizace užitku.
Podle mého soudu nutnost postulovat *nějaké* stanovis-
ko, na jehož základě by se postuláty veřejného rozumu
dožadovaly naší loajality, v žádném případě nevyžaduje,
abychom je koncipovali pouze a jen výše popsáním způ-
sobem. Legitimnímu požadavku, aby byl činěn rozdíl
mezi akceptabilitou a akceptováním, lze totiž vyhovět,
aniž bychom se museli odvolávat na jakoukoliv vnější
normativní autoritu, pokud jej po vzoru Kantovy teo-
rie reflektivní soudnosti vyložené na stránkách *Kritiky
soudnosti* budeme koncipovat v intencích termínů, kte-
ré jsou dokonale *imanentní* horizontu konkurenčních
argumentů rozvíjených v rámci veřejného rozumu.

Podle Kanta jsou reflektivní soudy o krásném (v pro-
tikladu k verdiktům soudnosti o našich pocitech libosti,
třebaže ani ty nejsou o nic méně spolehlivým ukazate-
lem našich preferencí), zdrojem normativního nároku;
všichni by se na nich *měli* shodnout,³⁷ a to bez ohledu
na to, zda se takový konsensus v praxi uskuteční či ni-
koliv. Tento normativní nárok nicméně není zakotven

37/ Viz Kant, I., *Kritika soudnosti*. Praha, Odeon 1975, § 8 a § 13.

v něčem, co by bylo vůči posuzované záležitosti vnější, nemá původ v žádném předem fundovaném principu, který by byl posléze aplikován v našem rozhodování. Souvisí spíše s estetickou exemplaritou předmětu soudnosti; tu je přitom třeba chápat jako schopnost uvádět představivost, jakož i veškeré naše další duševní schopnosti „v činnost, která je konečná, neboli iniciovat hru, která je zcela autochtonní a která naše schopnosti pro tuto aktivitu ještě dále posiluje“,³⁸ přičemž požitek pramenící z této nekonečné hry veškerých našich mentálních schopností pramení z pocitu, že se našim vitálním silám dostává „povzbuzení“.³⁹

Stejně tak ale nemohou závěry, které vycházejí z argumentů přednesených v rámci veřejného rozumu, *mutatis mutandis* disponovat normativní přesvědčivostí pouze na základě *de facto* shody mezi stoupenci různých konkurujících názorů. Vždyť dosažení příslušného konsensu – a v tom jsem s Habermasem zajedno – nelze vykládat v intencích pouhé fakticity, ale je nutno na něj pohlížet jako na důsledek – vždy připravený být eventuálně dále modifikován – normativní přesvědčivosti toho nejrozumnějšího závěru. Tato normativní přesvědčivost – a spolu s ní i *neesencialistické* chápání rozdílu mezi akceptabilitou a akceptováním – má původ v exemplárním charakteru vztahu existujícího mezi závěrem a sdílenými výchozími premisami, z nichž příslušný závěr „vyplývá“.

Rozumné – pokud jej chápeme v intencích „toho nejrozumnějšího ze všech možných závěrů, které jsou nám sugerovány konkurenčními argumenty cirkulujícími v prostoru veřejného rozumu“ – má tedy bytostně kri-

38/ Tamtéž § 49.

39/ Tamtéž, § 23. Je zřejmé, že exemplaritu by bylo možné koncipovat také jiným způsobem, například v intencích zkušenosti, která dochází svého naplnění (jak to činí Dewey) nebo jako schopnost, skrze níž se nám může odhalit celý nový svět (jako u Heideggera). Rovněž v těchto případech je ale za hlavní zdroj normativity považována exemplarita.

tický rozměr. Aby v nás dokázalo vyvolat normativní účinek a aby si dokázalo zjednat naše přijetí přesvědčivěji než konkurenční závěry a argumenty, musí disponovat schopností shodovat se exemplárněji než jiné alternativy s našimi sdílenými premisami a vzhledem k tomu, že jeho vztah k příslušným premisám nelze popsat v čistě logických termínech, musí se jednat o schopnost shodovat se exemplárněji s naším společným ideálem toho nejlepšího, čím bychom se mohli stát. Tato schopnost zahrnuje mimo jiné i kritérium pro kritiku „faktického akceptování“ norem, institucí, politických rozhodnutí atd.; kritérium, které akceptabilitu nespojuje s nějakým principem transcendingícím naše společné povědomí o tom, kým jsme *jakožto* politická komunita, ale právě naopak nahlíží na ni v intencích exemplární kongruence s konkrétní moderní identitou založenou na principech férovosti a rovného respektu mezi svobodnými a vzájemně si rovnými občany. *Pokud* tedy chceme rozdíl mezi akceptováním a akceptabilitou založit na neesencialistické bázi, pak uděláme nejlépe, když budeme *rozumné* (ve významu toho „nejrozumnějšího“ z rozumných argumentů přednesených v rámci veřejného rozumu) interpretovat v intencích *exemplárního*.

Otázkou po povaze exemplárního, která se v rámci tohoto pojetí rozumného přirozeně nabízí, se na tomto místě nemůžeme zabývat. Ve stručnosti můžeme pouze konstatovat, že k tomu, abychom něco – jako například instituci, politickou linii, ústavu, ústavní dodatek, ustanovení, verdikt nebo výnos nejvyššího soudu – mohli považovat za ztělesnění exemplárního, nemusí to ještě vůbec být „příkladem“ něčeho jiného. Kdyby tomu totiž tak bylo, kategorie rozumného by byla opět svázána s esencialistickým mravním nárokem, a to vzhledem k apriorní struktuře pojmu, jemuž by záležitost posuzovaná jako rozumná sloužila za příklad.⁴⁰ Když tedy něco

40/ To je problém, s nímž se potýká například Hannah Arendt, když se odvolává na Kantovu doktrínu soudnosti a rozvíjí své vlastní poje-

označíme jako exemplární, máme tím na mysli spíše to, že je sobě samému zákonem, že disponuje onou unikátní vnitřní kompatibilitou (self-congruency), pro kterou se zdá být termín autenticita – zrozený v kontextu jisté tradice morálního myšlení, nicméně neomezující se zdaleka pouze na ni – obzvláště vhodný. To však na druhé straně neznamená, že bychom si exemplaritu měli vykládat pouze jako vyšší míru koherence. Definuje-li *Kritika soudnosti* estetickou exemplaritu jako schopnost uvádět imaginaci a spolu s ní i veškeré naše duševní schopnosti v „činnost, která je konečná“, což v nás probouzí estetický požitek provázený pocitem „stimulace našich vitálních sil“, tak to v žádném případě ještě nemusí znamenat, že by se aplikovatelnost tohoto neesencialistického pojetí normativity měla omezovat výlučně na říši estetické zkušenosti, jak si to představoval Kant v době, kdy se daleko silnější pojetí normativity – a spolu s ním i možnost transcendentální rekonstrukce zdrojů lidské subjektivity – zdály být ještě zcela neproblematickými.

Rawlsův výklad „rozumného“ nepochybně představuje jen jednu z možných cest, jak popsané pojetí normativity integrovat do politické praxe. Aby však mohlo být kritérium exemplarity aplikováno i v oblasti politického života, je nejprve nezbytné provést adekvátní rekonstrukci toho, co znamená, když o *politické* ideji (opět v protikladu k jejímu estetickému protějšku), tj. o nějaké instituci, politické linii, ústavě, ústavním dodatku, směrnici, verdiktu nebo vyjádření nejvyššího soudu řekneme, že uvádí naši *politickou* imaginaci do pohybu, přičemž nám sugeruje nové modely rozšíření, zmnožení nebo inovace způsobů uspořádání našeho *politického*

tí „exemplární platnosti“ v *Přednáškách o Kantově politické filosofii* (editor a autor interpretativního eseje R. Beiner. Chicago, University of Chicago Press 1982). Můj vlastní komentář k této otázce, viz „Judgement, Identity and Authenticity. A Reconstruction of Hannah Arendt's Interpretation of Kant“. *Philosophy and Social Criticism*, vol. 24, 1998, no. 2/3, s. 113–136.

života, nebo (vyjádřeno jinými slovy) když o ní prohlásíme, že *politicky odhaluje svět*. Jakkoliv jde takový požadavek za rámec debaty věnované rekonstrukci Rawlsova pojetí rozumného, otevírá nový směr teoretického uvažování, které se odvíjí od Rawlsova průkopnického rozlišování mezi rozumným a racionálním.

Vrchnostenský veřejný rozum. Úskalí politického liberalismu

Marek Hrubec

Význam veřejnosti pro demokratické zřízení lze jen ztěžší přecenit. Obdobně nelze v rámci veřejnosti pominout zásadní roli veřejného rozumu nebo obecněji veřejného diskursu, který je jakýmsi pořadajícím prvkem veřejnosti. Také John Rawls, na jehož teorii se v tomto článku zaměřím, přisuzuje veřejnému rozumu výsadní postavení, jak naznačuje již ve svém prohlášení o svých pracích *The Law of Peoples (Právo národů)* a *The Idea of Public Reason Revisited (Revize ideje veřejného rozumu)*: „Dohromady představují vyvrcholení mých reflexí toho, jak rozumní občané a národy mohou žít dohromady v míru ve spravedlivém světě.“¹ Jinými slovy, zpracování těchto témat reprezentuje určitou kulminaci, v níž Rawls své úvahy o mezinárodní politice završuje v koncepci práva národů a své obecné myšlenky o politickém zřízení dopracovává prostřednictvím ideje veřejného rozumu.

Přestože Rawls načrtává roli veřejného rozumu rovněž v oblasti *mezinárodní* politiky, koncentruje se především na jeho uplatnění v *národním* měřítku v rámci země západního typu, tj. liberální demokracie. Toto zaměření budu sledovat i v tomto článku. Ve svém kritickém posuzování Rawlsova pojetí veřejného rozumu se soustředím na pojetí veřejného rozumu v liberálně-demokratickém rámci jedné země. Nicméně budu ar-

1/ Rawls, J., Preface. In: *týž, The Law of Peoples with „The Idea of Public Reason Revisited“*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1999, s. vi.

gumentovat podobně jako ve svém rozboru Rawlsovy koncepce mezinárodních vztahů,² to znamená, že se pokusím ukázat, že v jeho teorii jsou přítomna dvě zásadní úskalí: za prvé deficit vyplývající z neadekvátního zapojení jedince do pospolitosti, což v tomto případě znamená deficit demokratický, a za druhé deficit spojený s podceněním distributivního rozměru spravedlnosti, což zde znamená deficit sociální.

Vycházím přitom z názoru, že Rawlsovo pojetí veřejnosti je sice většinou normativně náročnější než praktická politika, ale ve svých východiscích v zásadě ztělesňuje formulaci, která je neproblematickým doplňkem programů politických stran³ a která zmíněnými deficity v mírnější podobě reprodukuje problémy politické praxe. Tyto deficity patří rovněž mezi nedostatky, jež Nancy Fraser – nezávisle na Rawlsově díle – spojuje se současnou politickou teorií a praktickou politikou ve své studii *Opětné promýšlení veřejnosti. Příspěvek ke kritice reálné demokracie*, na niž bych chtěl navázat a více ji rozvinout.

Vzhledem k demokratickému deficitu Fraser upozorňuje na „příliš slabý charakter určitých forem veřejnosti v pozdně kapitalistických společnostech“ neboli v tzv. „reálné demokracii“, jež není totožná s demokracií jako takovou, podobně jako se tzv. „reálný socialismus“

2/ Hrubec, M., Mezinárodní versus globální spravedlnost. In: Hrubec, M. (ed.), *Globální spravedlnost a demokracie*. Praha, Filosofia, v tisku; Hrubec, M., Přísliby a meze mezinárodní spravedlnosti. In: Dvořáková, V./Heroutová, A. (ed.), *II. Kongres českých politologů*. Praha, Česká společnost pro politické vědy 2003, s. 19–27. O obsahu Rawlsových prací lze zjednodušeně říci, že zatímco jeho knihy *Teorie spravedlnosti* a *Politický liberalismus* společně pojednávají o nejrozsáhlejší legitimní koncepci spravedlnosti pro liberálnědemokratickou společnost v rámci národního státu, úkolem jeho *Práva národů* je redefinovat a rozšířit tyto myšlenky za účelem návrhu zásadních linií jednak pro zahraniční politiku tohoto druhu režimu v rámci rozumně přijatelné spravedlivé společnosti národů a jednak pro obecnější účel, jímž je možnost světové společnosti liberálních a slušných národů.

3/ Např. v Německu.

nerovnal socialismu.⁴ Fraser čerpá zdroj svých úvah z reformulovaného pojetí veřejnosti jakožto souboru soukromých osob, které se shromažďují za účelem vytvoření veřejnosti. S důrazem na občanskou společnost proto uvádí – a tak se dostává do sporu s Rawlsovým pojetím veřejného rozumu omezeným na státní správu –, že členové veřejnosti „nejsou státní úředníci“.⁵

Ve své kritice sociálního deficitu pak Fraser dokládá, že „adekvátní pojetí veřejnosti vyžaduje nikoli pouze uzávorkování, ale spíše eliminaci sociální nerovnosti“. „Teorie by měla odhalit způsoby, v nichž sociální nerovnost deformuje deliberaci v rámci veřejnosti v pozdně kapitalistických společnostech.“⁶

V návaznosti na tyto myšlenky budu postupovat ve třech krocích. Nejprve se obecně vyjádřím k ideji veřejného rozumu a diskursu, za druhé vysvětlím, v čem spočívá demokratický deficit, a za třetí objasním sociální deficit.

1. Veřejný diskurs

Jelikož Rawlsův koncept veřejného rozumu představuje velmi vlivný výklad, byl již mnohokrát publikován a apologeticky reprodukován mnoha autory. Proto se ve své kritice omezím jen na úvodní shrnutí jeho hlavních myšlenek.

Idea veřejného rozumu se poprvé explicitně objevuje v Rawlsově druhé knize *Political Liberalism (Politický*

4/ Fraser, N., Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. In: Calhoun, C. (ed.), *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, Mass., MIT Press 1999 (sixth edition), s. 137. Srv. Habermas, J., *Strukturální přeměna veřejnosti: Zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha, Filosofie 2000.

5/ Nutno ovšem dodat, že Fraser tuto představu dále modifikuje vzhledem k roli parlamentu v zastupitelských demokraciích.

6/ Fraser, N., Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy, c.d., s. 136–137.

liberalismus).⁷ Vzhledem k tomu, že základní vlastností liberální demokracie je rozumný pluralismus, tj. skutečnost plurality různých vzájemně rozporných morálních, filosofických a náboženských *všeobsažných učení* (comprehensive doctrines – např. ekologických, protestantských či katolických), občané si podle Rawlse uvědomují, že při řešení základních politických otázek nemohou – na základě těchto svých všeobsažných učení – doufat v dosažení domluvy.⁸ Této domluvy však mohou dosáhnout pomocí veřejného rozumu. V prvním přiblížení je veřejný rozum definován jako způsob, jehož prostřednictvím politické společenství formuluje své plány, určuje prioritu svých cílů a podle toho provádí svá rozhodnutí.⁹ Rawls uvádí, že veřejný rozum se týká „ústavních základů“ a otázek základní spravedlnosti,¹⁰ jinými slovy, že „idea veřejného rozumu na nejhlubší rovině specifikuje základní morální a politické hodnoty, které musejí určit vztah ústavní demokratické vlády k jejím občanům a jejich vztah k sobě navzájem“.¹¹

Rawls přitom veřejný rozum svazuje s veřejným diskursem tím, že od ideálu veřejného rozumu požaduje, aby ve veřejném diskursu dominoval, neboli aby měl schopnost v něm vládnout.¹² Jinde se vyjadřuje mírněji

7/ Rawls, J., Lecture VI. The Idea of Public Reason. In: *týž, Political Liberalism*. New York, Columbia University Press 1993, s. 212–254; Rawls, J., The Idea of Public Reason Revisited. *University of Chicago Law Review*, 64, Summer 1997, s. 765–807; Rawls, J., The Idea of Public Reason Revisited. In: *týž, Collected Papers*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1999, s. 573–615; Rawls, J., The Idea of Public Reason Revisited. In: *týž, The Law of the Peoples*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1999, s. 131–180. Poslední verze rovněž na internetu: <http://people.brandeis.edu/~teuber/rawls22.html>

8/ Rawls, J., The Idea of Public Reason Revisited, c.d., s. 131–132.

9/ Rawls, J., *Political Liberalism*, c.d., s. 212.

10/ Tamtéž, s. 214, podrobně s. 227–230; Rawls, J., The Idea of Public Reason Revisited, c.d., s. 133.

11/ Rawls, J., The Idea of Public Reason Revisited, c.d., s. 132.

12/ Rawls, J., *Political Liberalism*, c.d., např. s. 215.

a uvádí, že veřejné zvažování (public reasoning) je druhem veřejného diskursu.¹³ Jelikož je mým cílem ukázat, že Rawlsova idea veřejného rozumu je pojata příliš úzce, otevírají se dvě možnosti, jak terminologicky dále postupovat. Je možné buď trvat na pojmu veřejného rozumu a rozšířit jej nebo hovořit rovnou o širším pojetí pod jiným názvem.¹⁴ Domnívám se, že je vhodnější zvolit druhou variantu, která umožňuje ponechat pro Rawlsovo problematické stanovisko pojem veřejný rozum a pro adekvátnější stanovisko pokud možno rezervovat termín veřejný diskurs. Pojetí veřejného diskursu je ostatně již zavedené v dialogické, komunikativní či deliberativní tradici myšlení, na niž navazují.¹⁵

Dříve než přistoupím k vlastnímu rozboru jednotlivých aspektů ideje veřejného rozumu, chtěl bych vyloučit mnohdy implicitně zastávanou tezi, že Rawlsův koncept veřejného rozumu je dobrým nástrojem kritiky nevyhovující společnosti a politiky už jen proto, že je normativní. Těžko však lze najít nějaký důvod, proč by měla být samotná normativita zárukou adekvátní kritiky.

Dále, přestože se domnívám, že Rawlsovo stanovisko není dostatečně normativní, chtěl bych rovněž zdůraznit, že zárukou smysluplné kritiky není ani samotná *míra* normativity.¹⁶ Skutečnost, že nároky teorie jsou výrazně odlišné od existující praxe, ještě není dokladem to-

13/ Rawls, J., *The Idea of Public Reason Revisited*, c.d., např. s. 155.

14/ Někteří autoři z Rawlsovy ideje veřejného rozumu dokonce separují pouze části, které pak dále pod jiným názvem rozvíjejí. Srv. např. Peritz, D., *Separating a House Divided: Justice and Legitimacy in Rawls's Political Philosophy*, v tisku; Cohen, Joshua, *For a Democratic Society*. In: Freeman, S. (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge, Cambridge University Press 2003.

15/ K dějinám veřejného diskursu srv. Wuthnow, R., *Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment, and European Socialism*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1989.

16/ Srv. s opačným názorem, např.: Ferrara, A., *Veřejný rozum a normativita rozumného*. In: Hrubec, M. (ed.), *Demokracie, veřejnost a občanská společnost*, s. 63–90.

ho, že se teorie ubírá správným směrem a že je žádoucí kritikou. Jelikož kritičnost nelze čerpat pouze ze své schopnosti vytvořit alternativu reálného světa neurčitou, a proto široce přijímanou – byť dostatečně kritickou – představou světa jiného, nutnou součástí plodné sociální a politické kritiky by mělo být zaměření na závažné problémy, jež se objevují ve společnosti a politice. Vzhledem k tomu, že kritika vyžaduje specifikaci, je třeba zaměřit se také ve výkladu Rawlsova pojetí veřejného rozumu adresněji na určité problémy, konkrétně na dva zmíněné deficity: na deficit demokratický a na deficit sociální.

2. Demokratický deficit

Rawls omezuje koncepci veřejného diskursu svým pojetím veřejného rozumu, jímž rozčleňuje občany do dvou kategorií. Při stanovení hranic, limitů či restrikcí – má-li použít jeho termíny¹⁷ – své koncepcce veřejného rozumu poměrně ostře odlišuje veřejné a neveřejné užívání rozumu. Na jedné straně veřejný rozměr rozumu přiznává neobvykle pouze vládním a jim příbuzným aktivitám, jakými jsou vládní prohlášení, rozpravy v parlamentu, v soudním řízení, v politických stranách, včetně volebních kampaní a jejich vyhodnocení občanem v jednorázovém aktu voleb. Osoby, které mohou disponovat veřejným rozumem, jsou: „vládní úředníci a kandidáti do veřejných úřadů“.¹⁸ Jejich okruh je blíže vymezen tzv. veřejným politickým fórem, jež zahrnuje: „...diskurs soudců při jejich rozhodování, a zvláště soudců nejvyššího soudu; diskurs vládních úředníků, zvláště hlavních osob ve výkonné moci a zákonodárců; a konečně diskurs kandidátů do veřejných úřadů a jejich manaže-

17/ Rawls, J., *Political Liberalism*, s. 214, 215.

18/ Rawls, J., *The Idea of Public Reason Revisited*, c.d., s. 133; srv. též, *Political Liberalism*, c.d., Lecture VI: The Idea of Public Reason, § 1–3.

rů kampaní, zvláště při jejich veřejných vystoupeních, stranických zasedáních a politických prohlášeních.“¹⁹

Na druhé straně Rawls od tohoto veřejného politického fóra zcela odděluje tzv. základní kulturu (background culture) neboli kulturu občanské společnosti, které nepřiznává veřejný rozměr rozumu.²⁰ V rámci této kultury pojímá neveřejnou dimenzi rozumu extenzivně ve spojení s rozpravami v různých školách, zvláště na univerzitách a v odborných školách, dále ve vědeckých, profesních a dobrovolných sdruženích, církvích a dalších sdruženích občanské společnosti. Tímto způsobem vylučuje z veřejného rozumu veškeré občanské aktivity, takže občanům nezbývá než přihlížet výkonu státních úředníků, nebo – pokud neplní službu veřejnému rozumu – pokusit se je odvolat. Tento vztah mezi dvěma kategoriemi občanů v rámci veřejného diskursu má nekomunikativní charakter, neboť mezi nimi neprobíhá dialog o různých problémech. Státní úředníci buď dobře vykonávají svoji službu, nebo mohou být odvoláni.

Za neveřejné aktivity Rawls považuje také média, která se v souladu se svým názvem stávají pouhým prostředníkem mezi veřejnou politickou kulturou státních úředníků a kulturou občanské společnosti.²¹ Všechny druhy médií (televize, rádia, noviny apod.) Rawls označuje za neveřejnou politickou kulturu.

Bližší upřesnění Rawlsova omezení veřejného rozumu lze provést zkoumáním různých sporných projevů, které Rawls do veřejného rozumu nezapočítává nebo jejichž začlenění sice připouští, ale jen tehdy, když posilují jeho ideu veřejného rozumu.²² Obecně lze říci, že se primárně jedná o projevy, jež různým způsobem odkazují na všeobsažná morální, filosofická nebo náboženská učení.

19/ Tamtéž, s. 133–134.

20/ Tamtéž, s. 133–134; Rawls, J., *Political Liberalism*, c.d., s. 14.

21/ Rawls, J., *The Idea of Public Reason Revisited*, c.d., s. 134.

22/ Tamtéž, s. 155–156, včetně pozn. 52 na s. 156. Ústupky např. na s. 144.

Prvním z těchto veřejných projevů je deklarování. Deklarativně jím seznamujeme ostatní s našimi vlastními všeobsažnými učenými, ať už jsou učenými sekulární povahy nebo nikoli. Účelem této deklarace nemá být přesvědčení ostatních o tom, že je naše všeobsažné učení správné a že by ho měli přijmout. Záměrem je ostatním prezentovat, jakým způsobem dospíváme k „veřejné politické koncepci spravedlnosti“, kterou s námi ostatní sdílejí, přestože s námi nesdílejí naše všeobsažné učení. Podle Rawlse má tato praktika posilovat občanské přátelství, ale nesmí si činit nárok na příslušnost k veřejnému rozumu.

Dalším druhem veřejného projevu, který Rawls do veřejného rozumu nezahrnuje, je tzv. domýšlení se, jež je do jisté míry jakýmsi opakem deklarování. Domýšlení se je snahou argumentovat z hlediska všeobsažných doktrín ostatních lidí za účelem přesvědčit je z perspektivy jejich vlastního stanoviska o tom, že mohou podporovat veřejnou politickou koncepci spravedlnosti, kterou prosazujeme. Touto praktikou lze docílit posílení veřejného rozumu, i když je náchylná k manipulaci, zejména v případě, kdy bychom nesdělili, že pozice, z níž argumentujeme, není naše vlastní stanovisko.

K těmto dvěma druhům projevu Rawls přidává ještě jeden druh, který nazývá svědectví. Ten se může vyskytnout ve spravedlivé společnosti, jež má podporu všech občanů, nicméně někteří občané mohou cítit potřebu vyslovit svůj nesouhlas zásadního charakteru vůči některým institucím nebo jejich opatřením apod., např. katolíci vůči provádění interrupcí. Nestačí však jen seznámit s takovým nesouhlasem ostatní občany, je nutné podat svědectví o své víře. Takovýto projev však není občanskou neposlušností, pro niž je typické, že se odvolává na liberálně politickou koncepci spravedlnosti.

Aniž bych chtěl tyto projevy, jež Rawls vylučuje, obhajovat jako plnohodnotnou součást veřejného diskursu, domnívám se, že je důležité zmínit se o nich přinejmenším ze dvou důvodů. Za prvé si lze jejich uvedením uvě-

domit, jaké projevy by do veřejného rozumu začlenili ti autoři, kteří obhajují plné zapojení argumentů různých všeobsažných učení, a tak zaujímají opačné stanovisko, než jaké zastává Rawls. Na pozadí této inkluze lze negativním způsobem více osvětlit, co Rawls za veřejný rozum považuje.

Druhý důvod je však podstatnější. Tematizování těchto projevů umožňuje nastínit celé spektrum projevů, o nichž můžeme uvažovat při pokusu rozšířit pojetí veřejného rozumu omezené na státní úředníky takovým způsobem, aby zahrnovalo aktivity širšího okruhu účastníků. Např. Jürgen Habermas se domnívá, že není možné marginalizovat neoficiální arény politické veřejnosti (včetně médií), tj. sociální hnutí, dobrovolná sdružení a další oblasti komunikace v rámci občanské společnosti.²³ Tato nezávislá veřejná fóra, jež nejsou totožná se systémem státní administrativy a hospodářským systémem, jsou pro něj totiž základem suverenity lidu. Výstižné vyjádření Habermasova stanoviska v jeho diskusi s Rawlsem nabízí Thomas McCarthy: „Mnohé a rozmanité arény, jež jsou zaměřeny na určování, pojmenování a prodiskutovávání problémů společnosti, včetně kulturně a politicky aktivované veřejnosti, která je užívá, slouží v tomto modelu deliberativní decentrace politické moci jako základ demokratické vlády [občanů] sobě samým.“²⁴

23/ Habermas, J., Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism. *Journal of Philosophy*, vol. XCII, 1995, no. 3, s. 109–131; Rawls, J., Reply to Habermas. *Journal of Philosophy*, vol. XCII, 1995, no. 3, s. 132–180. Srv. Habermas, J., *Strukturální přeměna veřejnosti: Zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*, c.d.; Habermas, J., Tři normativní modely demokracie. In: Shapiro, I./Habermas, J., *Teorie demokracie dnes*. Praha, Filosofia 2002, s. 79–95.

24/ McCarthy však na druhé straně oprávněně kritizuje Habermasovu proceduralistickou koncepci demokracie za její příliš formální charakter. McCarthy, T., Kantian Constructivism and Reconstructionism: Rawls and Habermas in Dialogue. *Ethics* 105, Oct. 1994, s. 49, srv. též s. 44–63; srv. s rozbořem Rawlsovy a Habermasovy práce

Rawlsem přehlížená část veřejného diskursu, tj. neoficiální fórum občanů, je nepřehlédnutelným základem vlády občanů sobě samým, tedy demokracie. Artikulace názorů a diskuse o nich v rámci občanské společnosti je totiž klíčovým stavebním prvkem utváření názorů politické veřejnosti, bez něhož by se jen stěží mohly formovat demokratické mechanismy na půdě parlamentu, soudů apod. Tuto artikulaci však Rawlsova idea veřejného rozumu neumožňuje, neboť jeho distinkce automaticky počítá s názory artikulovanými téměř jen interně v parlamentních, soudních a stranických sférách.²⁵

Pro Rawlse však tato argumentace znamená prosazovat názor, že se vyžaduje zakotvení politiky ve všeobsažném učení, v Habermasově případě ve všeobsažné filosofii komunikativního jednání a diskursu. Přestože by tato interpretace byla vhodnější spíše pro kulturní teorii, kterou v návaznosti na Habermase rozvíjí Seyla Benhabib,²⁶ byla by i tak neadekvátní. Nicméně je v ní správný prvek, který poukazuje na snahu přesáhnout v pojetí veřejného rozumu pouhou přijatelnost názorů v očích občanů, jinými slovy přesáhnout partikulární zdůvodnění univerzalistickým ospravedlněním. Zatímco pro Rawlse je klíčová pouze obecná akceptovatelnost argumentu ostatními občany, kterou vydává za ospravedlnění, pro Habermase je to rovněž platnost neboli skutečné ospravedlnění této přijatelnosti, jehož

o globální spravedlnosti: Moon, J. D., Rawls and Habermas on Public Reason: Human Rights and Global Justice. *Annual Review of Political Science*, vol. 6, June 2003, s. 257–274.

25/ Srv. Gutmann, A., Rawls on the Relationship between Liberalism and Democracy. In: Freeman, S. (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, c.d.

26/ Benhabib, S., *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton, Princeton University Press 2002. Srv. Benhabib, S., Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy. In: táž (ed.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton, Princeton University Press 1996.

rámcem je idealizovaný konsensus, který však Rawls jakožto hraniční kritérium všeobsažného učení odmítá. Souhrnně lze říci, že Rawlsovo úzce vymezené pojetí veřejného rozumu omezuje demokratický rozsah rozhodování občanů, nicméně v rámci tohoto úzkého pojetí ponechává vybrané skupině osob – určitým státním úředníkům – větší prostor pro rozhodování, jež nepodléhá uvedenému kritériu ospravedlnění.

Motivací, která vede Rawlse k tomuto vrchnostenskému pojetí veřejného rozumu, je snaha o udržení společenské stability. Podle Rawlse reflektujeme skutečnost rozumného pluralismu a uvědomujeme si, že některé důvody, které bychom rádi prosadili, budou pro některé občany nepřijatelné: „Usilujeme o politickou koncepci spravedlnosti pro demokratickou společnost považovanou za systém férové kooperace mezi svobodnými a rovnými občany, kteří, jakožto politicky autonomní ..., dobrovolně přijímají veřejně uznané principy, jež specifikují férové podmínky kooperace. Avšak tato společnost je společností, v níž existuje pluralita všeobsažných učení, všech zcela rozumných učení. To je skutečnost rozumného pluralismu ... Jestliže jsou nyní všichni občané připraveni prosazovat politickou koncepci spravedlnosti, musí si být tato koncepce schopna získat podporu občanů, kteří přijímají různá a protikladná, přestože rozumná, všeobsažná učení – potom se setkáváme s překrývající konsensem rozumných učení.“²⁷ Odhlížíme tedy od všeobsažných učení jednotlivých občanů, necháváme je za závojem nevědomosti, a takto vzniklý politický liberalismus pokládáme za odvozený z obecně přijatelného stanoviska. „To nám“ podle Rawlse „umožňuje najít politickou koncepci spravedlnosti, která může být zaměřena na překrývající konsensus a sloužit tím jako veřejný základ ospravedlnění ve společnosti poznamenané skutečností rozumného pluralismu.“²⁸

27/ Rawls, J., *Political Liberalism*, c.d., s. 24–25, pozn. 27.

28/ Tamtéž, c.d., s. 25.

Rawls tvrdí, že vzhledem k tomu, že si uvědomujeme, že některé námi oceňované důvody budou pro některé občany nepřijatelné, je třeba vyloučit skutečnost rozumného pluralismu předem ze sféry veřejného rozumu a ponechat pouze prostor překrývacího konsensu. Občané mají usilovat o zdůvodnění svých názorů a svého jednání důvody, které by ostatní nemohli rozumně odmítnout. Tímto krokem však Rawls omezuje rozsah diskutovatelných témat a důvodů. Z rozhodujícího politického prostoru jsou tím předem vyloučeny sporné otázky.²⁹ Přijatelnost názorů v očích ostatních a následná stabilita zde získává přednost před kritikou různých forem nespravedlnosti. Omezení diskuse na akceptovatelnost názorů před druhými občany tak ponechává stranou kritický rozměr veřejného rozumu, tedy rozměr, který Rawls z důvodu svého nevyváženého odlišení veřejné a neveřejné oblasti vykazuje do mezí marginálních debat. Odmítnutí kritiky a řešení sporných bodů však zakrývá problémy, které se mohou stát zdrojem konfliktů, které nemusejí být nenásilně řešitelné.³⁰

Separaci občanů od oficiálního veřejného diskursu dochází také k jejich odcizení od pospolitosti, a tím k omezení legitimacy stávajícího uspořádání, čímž se v důsledku podkopává rovněž stabilita uspořádání, o niž Rawls tolik usiluje. Hlavní problémem, který je s tímto deficitem spjat, proto podle mého názoru není udržení mnohdy nežádoucí stability, ale zneuznání občanů v demokratickém režimu. Tím se zpochybňuje zajištění samotných základů demokracie, které spočívají v za-

29/ Netvrdím, že veřejný rozum musí být schopen odstranit veškeré neshody mezi občany. Domnívám se ale, že musí být schopen pojmenovat klíčové problémy společnosti a politiky a přispět k tomu, aby je mohli občané řešit. Tuto námitku proti Rawlsově teorii se snaží vyvrátit Micah Schwartzman, *The Completeness of Public Reason. Politics, Philosophy & Economics*, vol. 3, 2004, no. 2, s. 191–220.

30/ Srv. s teorií gramatiky sociálních konfliktů Axela Honnetha, který ukazuje boje o uznání jako zdroje kritiky. Honneth, A., *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1992.

kotvení institucionálních diskusí na půdě parlamentu, soudu a dalších institucí, v diskusích občanů a v jejich životě v rámci pospolitosti.³¹

K demokratickému deficitu je třeba ještě dodat, že vyloučení kultury občanské společnosti a sporů o významných otázkách společnosti a politiky a eliminace médií z veřejného rozumu v podmínkách masmediální demokracie vede k tomu, že v lepším případě se naku-mulované napětí mezi oficiální a „neoficiální“ veřejností jednou za čas vybějí v mediálně manipulované diskusi, tj. v pseudověrejném diskursu.³² Ed Baker, který zkou-má kulturní a politickou roli médií, proto dospívá ke srozumitelné tezi, že liberálové, včetně Rawlse, by měli uznat členství občanů v pospolitosti – neboli tzv. kul-turní struktury, jež jsou masmediálně deformovány – za primární dobro, a tím mu dodat patřičný význam i v celku své teorie.

3. Sociální deficit

Rawlsovo vypracování ideje veřejného rozumu je zdro-jem také druhého deficitu politického liberalismu, defi-citu sociálního. Jádro deficitu se stává zřejmé při sledo-vání posunu Rawlsova zájmu, k němuž došlo v průběhu

31/ Srv. tamtéž; a dále srv. Lipkin, R. J., Liberalism and the Pos-sibility of Multicultural Constitutionalism: The Distinction Between Deliberative and Dedicated Cultures. *University of Richmond Law Review*, Dec. 1995.

32/ Srv. Garnham, N., The Media and the Public Sphere. In: Cal-houn, C. (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, c.d., s. 359–376; Dean, J., Kybersalony a občanská společnost. Přehodnocení veřejné sféry v nadnárodní technokultuře. In: Hrubec, M. (ed.), *Globální spravedlnost a demokracie*. Praha, Filosofía, v tisku; Buchstein, H., Argumenty proti on-line volbám (tamtéž); Buchstein, H., Kyberobčá-né a teorie demokracie. *Filosofický časopis*, 48, 2000, 6, s. 973–998; Sparks, C., The Internet and the Global Public Sphere. In: Benneth, L./Entman, R. (eds.), *Mediated Politics: Communication in the Fu-ture of Democracy*. Cambridge, Cambridge University Press 2001.

dvaceti let mezi publikací jeho první knihy *Teorie spravedlnosti* (1971)³³ a jeho druhé knihy *Politický liberalismus* (1993). Tento posun pak byl stvrzen v Rawlsově studii „Revize ideje veřejného rozumu“. *Politický liberalismus* byl vydavatelem ohlašován pod hlavičkou trojího R: „Rawls Rethinks Rawls“ („Rawls znovu promýšlí Rawlse“). V čem tato reformulace Rawlsovy první knihy spočívá?

Cílem teorie *spravedlnosti jakožto férovosti*, kterou Rawls formuluje ve své *Teorii spravedlnosti*, je reflexivně a vyváženě artikulovat a ospravedlnit normativní zásady a procedury kooperativně založené společnosti, které umožňují spravedlivé rozdělování základních statků, jež společnost produkuje a na něž si jednotliví členové společnosti činí konkurenční nároky. Teorie vychází z kontraktualistického konceptu původní situace, v níž svobodní a rovnoprávní lidé na základě své vlastní individuální úvahy hypoteticky uzavírají společenskou smlouvu za tzv. závojem nevědomosti, který jim umožňuje, aby odhlédli od svého budoucího společenského postavení a svých talentů, a tak se nezávisle na svých zájmech rozhodli, jaké principy by ve společnosti měly platit. Rawls se domnívá, že v takovémto ústavodárném shromáždění by lidé jednomyslně – fakticky jako jeden člověk – za první preferovali základní politické a občanské svobody a za druhé zohlednili, že by se mohli ve společnosti ocitnout v nejhorším sociálním a ekonomickém postavení, a proto by si zvolili normy, jež by sice nerovnosti mezi lidmi neodstranily, ale určitým způsobem by je omezovaly. Férové podmínky původní situace volby by tedy měly přinést analogicky férové principy spravedlnosti.

Tím se dostáváme k dvěma principům spravedlnosti, jak je Rawls prezentuje ve své první knize. Jak známo, první princip – princip svobody – hovoří o souboru rovných základních politických a občanských svobod,

33/ Rawls, J., *Teorie spravedlnosti*. Praha, Victoria Publishing 1995.

tnz. o formálních rovných politických a občanských svobodách, jakými jsou např. svoboda svědomí a shromažďování, svoboda slova či hlasování. Hlavní moment druhého principu – principu difference – se týká rovné distribuce primárních sociálních dober. Přesněji řečeno, jde o možnou diferenci neboli možné sociální nerovnosti mezi lidmi, které jsou ospravedlnitelné, avšak pouze za podmínek, za nichž by z tohoto nerovného uspořádání profitovali také nejhůře postavení občané. Tyto dva principy sice nejsou rovnocenné, neboť Rawls explicitně říká, že první princip má vždy přednost před druhým, avšak oba jsou nutnou podmínkou sociální spravedlnosti požadované v jeho *Teorii spravedlnosti*.

Oproti *Teorii spravedlnosti* se zdá, že v druhé knize *Politický liberalismus* a následných pracích je tomu jinak. Zatímco druhý princip, princip difference, je v Rawlsově politicko-liberálním pojetí tolerance marginalizován, vůdčí postavení principu svobody je v této knize v ústavním rámci umocněno. Susan Moller Okin uvádí, že „Rawlsova koncentrace na svobody, které konstituují podmínky pro toleranci ... přehlušují redistributivní část jeho původní teorie. ... Priorita [principu] svobody, kterou Rawls vždy obhajoval, se stala skutečným monopolem.“³⁴ Brian Barry, podobně jako Okin a další autoři, zdůrazňuje, že „druhý princip je ve druhém stupni opuštěn ... Důsledkem nepochybně je, že druhý princip musí být obětován.“³⁵

Tato kritika poukazuje na reformulaci Rawlsova sociálního liberalismu na liberalismus bez sociálního přívlastku. Uvědomíme-li si, že liberalismus definovaný

34/ Okin, S. M., Review of Political Liberalism by John Rawls. *American Political Science Review*, vol. 87, Dec. 1993, no. 4, s. 1010; srv. též s. 1011.

35/ Barry, B., John Rawls and the Search for Stability. *Ethics*, vol. 105, July 1995, no. 4, s. 913. Srv. Rawls, J., The Domain of the Political and Overlapping Consensus. In: *týž, Collected Papers*. Ed. S. Freeman. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1999, s. 473–496.

pouze prvním principem je v zásadě slučitelný s pravicovým libertarianismem, stává se zřejmé, že Rawlsova reformulace získává charakter přechodu ke zcela jinému politickému směru. Přestože k podobnému, i když nikoli tak vyhocenému, závěru směřuji, nelze jej učinit jen na základě doposud předložené, poněkud unáhlené argumentace vypracované zmíněnými kritiky Rawlse.

Při důkladnějším čtení Rawlsových spisů lze přesněji určit analyzovaná témata a způsoby jejich zpracování. Nejprve je zapotřebí zdůraznit, že hlavní předmět rozboru prací *Teorie spravedlnosti* a *Politický liberalismus* se nekryje. Tím je možné zpochybnit tezi o Rawlsově reformulaci přístupu k sociální spravedlnosti v jeho druhé knize. Definičně lze totiž říci, že zatímco první kniha pojednává především o spravedlnosti, druhá zpracovává odlišnou otázku, jíž je politická legitimita. Postup argumentace tedy musí být následující. Předně je třeba říci, že spravedlnost definovaná v *Teorii spravedlnosti* předpokládá základní strukturu společnosti, jež je provázána s dvěma principy spravedlnosti, včetně sociálně orientovaného principu difference. Nyní je teprve možné se ptát na oslabení významu principu difference při projednávání tématu politické legitimacy v Rawlsově knize *Politický liberalismus*.

Rawls tvrdí, že „...politický liberalismus je způsob pohledu. ... Přijetí ideje veřejného rozumu a jejího principu legitimacy pak rozhodně neznamena přijetí partikulární liberální koncepce spravedlnosti do posledních detailů ... Shodneme se na tom, že občané sdílejí jakožto svobodní a rovní politickou moc, ale lišíme se v tom, jaké principy jsou nejrozumnějším základem veřejného ospravedlnění. Hledisko, které jsem [ve své první knize] nazval ‚spravedlnost jakožto férovost‘ je jen jedním z příkladů liberální politické koncepce; její specifický obsah není pro takovéto hledisko autoritativní.“³⁶

36/ Rawls, J., *Political Liberalism*, c.d., s. 226.

Rawls pokračuje: „Pouze politická koncepce spravedlnosti, kterou by všichni občané mohli rozumně přijmout a prosazovat, může sloužit jako základ veřejného rozumu a ospravedlnění.“³⁷ Zde je odkryta hlavní snaha politického liberalismu, jíž je prosazení ideje veřejného rozumu a s ním spjaté přijatelnosti politického režimu v očích občanů. Klíčovou myšlenkou se zdá být, že adekvátnost teorie spravedlnosti je poměřována tím, jak je akceptovatelná z hlediska překrývajících konsensu různých názorů občanů.³⁸ Politický liberalismus se tedy projevuje v aplikaci ideje veřejného rozumu.

Zatímco princip svobody se z hlediska této aplikace jeví být přijatelný, princip difference považuje Rawls za jen problematicky akceptovatelný. Jelikož svoji teorii spravedlnosti (jakožto férovosti) pokládá jen za jeden druh politického liberalismu,³⁹ je onou částí, která je společná také ostatním liberalismům, pouze princip svobody. Z tohoto důvodu ve své obecné politicko-liberální koncepci v druhé knize počítá jen s tímto principem. Naproti tomu princip difference podle něj nepatří do ústavního základu a jeho doplňků.⁴⁰ Zatímco princip svobody je podmínkou nejen spravedlnosti, ale také legitimacy, princip difference je vyžadován jen jako základ sociální spravedlnosti. Zjednodušeně řečeno, politický liberalismus sociální spravedlnost nevyžaduje. Zatímco princip svobody je předpokladem užití veřejného rozumu ve veřejném diskursu, princip difference v Rawlsově *Politickém liberalismu* je pouze jedním z možných témat, o nichž lze v tomto diskursu diskutovat. Všechny druhy politického liberalismu jsou koncepcemi spravedlnosti a např. Nozickova libertariánská teorie sprave-

37/ Tamtéž, s. 137.

38/ Tamtéž, s. 229–230.

39/ Tamtéž, s. 6, 223, 226.

40/ Tamtéž, s. 228–229. Při tematizování sociálního minima Rawls vypouští princip difference také ve studii *The Idea of Public Reason Revisited*, c.d., např. na s. 133.

dlnosti je z tohoto hlediska pozoruhodně téměř stejně přijatelná jako Rawlsova egalitárně liberální teorie spravedlnosti.

Rawls však tyto názory tematizoval, i když pouze sekundárně, už ve své první knize, v níž uvádí: „První princip ... je pro ústavodárné shromáždění primárním standardem. ... Druhý princip vstupuje do hry na stupni zákonodárství. ... Priorita prvního principu spravedlnosti před druhým se takto odráží v prioritě ústavodárného shromáždění před zákonodárným stupněm.“⁴¹ Různí autoři, kteří recipují Rawlsovu teorii, však vždy zdůrazňovali – neoprávněně, protože více než sám Rawls – egalitární rozměr jeho teorie. Lze říci, že v knize *Politický liberalismus* příliš nejde o Rawlsovu reformulaci Rawlse, jak to prezentuje vydavatel této knihy, Susan Okin, Brian Barry a další komentátoři Rawlse. Jde tu totiž o limity, které byly přítomné již v *Teorii spravedlnosti*, o nedostatky, které se plně projevily až v Rawlsově druhé knize.

Politický liberalismus nevyžaduje spravedlnost jako férovost neboli legitimita nevyžaduje (sociální) spravedlnost. Omezení sociální exkluze některých vrstev či tříd obyvatelstva principem difference je *just a possible option*. Rawlsův politický liberalismus takovou opci ovšem nežádá. Rawls totiž proti mnohým egalitárním liberálům či kritickým teoretikům nepovažuje některé verze nonegalitárního libertarianismu za neživotaschopné politické stanovisko, ale za pozici přijatelnou ve sféře překrývacího konsensu.

41/ Rawls, J., *Teorie spravedlnosti*, c.d., s. 127. Překlad upraven podle originálu: Týž, *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1971, s. 199.

4. Závěr

Závěrem bych už jen rád souhrnně dodal, že z perspektivy, kterou jsem se pokusil nastínit, se Rawlsův politický liberalismus zdá být méně demokratický a méně sociální, než se domnívá většina autorů. Demokratická a sociální úskalí činí jeho teorii snadným terčem kritiků nonegalitárního libertarianismu, kteří si uvědomují, že demokratické zřízení a s ním spjatá sociální spravedlnost vyžadují větší prostor pro participaci občanů a jejich sociální zabezpečení, než připouští vrchnostenské pojetí veřejného rozumu analyzované v tomto článku.

Co umožňuje Rawlsův „překrývající konsensus“. Hodnotový pluralismus, nebo homogenita?

Marek Skovajsa

Pojem překrývajícího konsensu (*overlapping consensus*) zaujímá v myšlenkové architektuře politické filosofie Johna Rawlse nepřehlédnutelné místo. V *Teorii spravedlnosti*¹ se sice objevuje pouze ve vedlejší roli, a to v kontextu úvah o občanské neposlušnosti (§ 59), avšak v dalším vývoji Rawlsova myšlení proniká stále více do popředí.² Důvod lze zcela jistě vidět v autorově snaze zohlednit ve své teorii vysokou míru hodnotové rozmanitosti, kterou považuje za typickou pro soudobé společnosti. Překrývající konsensus je jedním ze základních kamenů stavby Rawlsova politického liberalismu, který není ničím menším než pokusem o filosofické ospravedlnění určité verze liberálnědemokratického politického zřízení. I když se však jedná o intuitivně dobře uchopitelný koncept, snahy o jeho důslednější interpretaci vedou, jak se pokusím ukázat, ke skepsi ohledně použitelnosti tohoto pojmu pro politické překlenutí každého širšího sociálního a kulturního pluralismu. V tomto příspěvku se budu důkladněji věnovat jedné možné variantě chápání překrývajícího konsensu, která se bohu-

1/ Rawls, J., *Teorie spravedlnosti*. Praha, Victoria Publishing 1995.

2/ Srv. Rawls, J., Spravedlnost jakožto „fairness“: politická, nikoli metafyzická. *Reflexe*, 1995, 14, s. 4(1–30); týž, The Idea of an Overlapping Consensus. *Oxford Journal of Legal Studies*, 1987, 7, s. 1–25; týž, The Domain of the Political and Overlapping Consensus. *New York University Law Review*, 1989, 64, s. 233–255; týž, *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press 1993; týž, Reply to Habermas. *Journal of Philosophy*, 92, 1995, 3.

žel ukáže stejně nepřesvědčivá jako původní interpretace Rawlsova. Hlavní kritické výhrady vůči konceptu překrývajícího konsensu v Rawlsově podání i v mé re-interpretaci budou stručně naznačeny v závěru.

1. Rawlsovo pojetí překrývajícího konsensu

Vůdčím motivem Rawlsovy politické filosofie je určit, jak má být organizováno politické společenství, aby vyhovovalo nárokům, jež na ně mohou oprávněně klást jedinci obdaření základním smyslem pro spravedlnost. V *Teorii spravedlnosti* Rawls nabídl řešení tohoto problému ve formě politické koncepce spravedlnosti jakožto férovosti.³ Tato koncepce je politická ve dvojitým smyslu: (1) obsahově se vztahuje pouze na instituce tvořící rámec pro soužití lidí v politickém společenství, neboli „základní strukturu společnosti“; (2) své zdůvodnění nachází v hodnotách patřících do oblasti politického života, ne v metafyzických teoriích.

Spravedlnost jakožto férovost Rawls považuje za filosoficky dostatečně podloženou koncepci správného uspořádání politického společenství. Avšak politickou filosofii chápe jako praktickou disciplínu a ani sebeelegantnější teoretické odvození příslušné koncepce nezatožňuje se zárukou její praktické uskutečnitelnosti. Možnost přijetí spravedlnosti jakožto férovosti za princip uspořádání politického společenství musí proto být filosoficky ověřena úvahou o její slučitelnosti s podmínkami empiricky existujících společností. To představuje problém, protože – jak Rawls opakovaně zdůrazňuje – základním rysem moderních společností je koexistence různých vzájemně neslučitelných pohledů na morální otázky, z nichž nelze nenásilně a obecně ospravedlnitelným způsobem upřednostnit jeden pravdivý či správný

3/ Základní pojmy Rawlsovy politické filosofie nechávám bez vysvětlení, pokud to není nezbytně nutné pro mou argumentaci.

na úkor všech ostatních. Společnost se dělí na různě početné skupiny jednotlivců vyznávajících rozdílné světonázory či morální doktríny (*moral doctrines*), které dávají často neslučitelné odpovědi na otázku hodnot, jež mají být v životě člověka realizovány, včetně správného uspořádání politického společenství. Mnohé z těchto doktrín v sobě obsahují přesvědčení náboženské nebo metafyzické povahy. Překonání konfliktu morálních doktrín by vyžadovalo vyřešení rozporů, do kterých jsou jejich zastánci vedeni logikou svého stanoviska. To by však znamenalo kopírovat dějiny filosofie a stejně tak jako ony uvíznout v případě mnoha sporů v patových situacích na věčné úrovni.

Morální doktríny Rawls rozlišuje podle dvou kritérií: (1) podle toho, zda vznikají při plném uplatnění rozumových schopností svých nositelů, avšak pod vlivem faktorů omezujících kvalitu rozumového úsudku, jimž Rawls říká „břemena rozumu“, či nikoliv, se doktríny dělí na „rozumné“ (*reasonable*) a „nerozumné“; (2) podle toho, zda doktrína obsahuje stanovisko k (téměř) všem otázkám morálního života, nebo jenom k jejich určité části, se dělí na doktríny „obsažné“ (*comprehensive*) a „částečně obsažné“ (*partially comprehensive*). Kromě toho Rawls ještě rozlišuje „politické“ koncepce či doktríny,⁴ které jsou souborem normativních tvrzení pouze o základní struktuře společnosti. Podle vzestupné míry obsažnosti typy doktrín následují v tomto pořadí: politické – částečně obsažné – obsažné. Částečně nebo plně obsažné doktríny v sobě „zahrnují“ nějakou specifickou politickou doktrínu. O povaze tohoto zahrnutí bude řeč

4/ V knize *Political Liberalism* Rawls důsledně mluví o morálních doktrínách a politické koncepci, což sice správně navozuje dojem, že se jedná o řádově odlišné soubory přesvědčení, ale zastírá, že i politické koncepce, tj. soubory normativních tvrzení o základní struktuře společnosti, jsou morálními doktrínami, byť předmětně omezenými. Považuji proto za šťastnější, když Rawls v článku *The Idea of an Overlapping Consensus* hovoří o politických koncepcích a vedle toho o obsažných a částečně obsažných *koncepcích* morálních.

níže. Pro prostředí, v němž má teorie politického liberalismu prokázat svou použitelnost, je charakteristický fakt rozumného pluralismu, tj. koexistence řady odlišných více nebo méně obsažných rozumných morálních doktrín.

Rawlsův výklad liberálního uspořádání společnosti založeného na koncepci spravedlnosti jakožto férovosti je dvoustupňový. Ve fázi první je vypracována samotná politická koncepce spravedlnosti jakožto férovosti co by formulace základních hodnot pro politickou oblast. Jakmile je formulace dána a principy spravedlnosti jakožto férovosti jsou stanoveny, vnučuje se otázka její praktické udržitelnosti, stability, v podmínkách rozumného pluralismu. Když Rawls hledá odůvodnění praktické udržitelnosti spravedlnosti jakožto férovosti nebo obecněji jakékoli jiné rozumné politické koncepce spravedlnosti, hledá v zásadě způsob, jak mohou politickou koncepci spravedlnosti přijmout za svou občané zastávající různé morální doktríny. Jen pokud to je možné, nepovede prosazování dané politické koncepce spravedlnosti k narušení společenské jednoty, a tím k sebepořčení politické koncepce samotné. Zde, v této druhé fázi, je místo pro překrývající konsensus. Ten je odpovědí na otázku, jak si politický řád utvářený podle politické koncepce spravedlnosti jakožto férovosti může získat a udržet podporu členů společnosti vyznačující se rozumným pluralismem.

Překrývající konsensus je označení pro situaci, kdy spravedlnost jakožto férovost chápána jako soubor požadavků na správné uspořádání společnosti leží v průniku morálních doktrín zastávaných členy daného společenství.⁵ Je samozřejmě možné nalézt nebo konstruovat takovou doktrínu, která bude mít s ostatními

5/ Názory týkající se „základní struktury společnosti“ zřejmě nejsou vším, co mají zastánci rozumných doktrín společné, ti jistě budou sdílet mj. pravidla logiky, řadu faktických znalostí apod., ovšem pro potřeby Rawlsovy argumentace zahrnutí této banální roviny do překrývajícího konsensu nemá opodstatnění.

nulový průnik, a tím znemožní jakýkoli překrývající konsensus.⁶ Avšak Rawls předpokládá, že překrývající konsensus na spravedlnosti jakožto férovosti mohou tvořit a fakticky tvoří pouze rozumné morální doktríny.⁷ Příklad překrývajícího konsensu, který Rawls nabízí, ilustruje následující obrázek:

Obr. 1. Rawlsův příklad překrývajícího konsensu

Obsažná morální doktrína 1: Náboženská víra uznávající princip tolerance a základní svobody	Překrývající konsensus = spravedlnost jakožto férovost	Obsažná morální doktrína 2: Kantovský nebo millovský liberalismus
---------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------

V tomto případě je překrývající konsensus tvořen třemi morálními doktrínami: 1. náboženskou vírou uznávající princip tolerance a základní práva a svobody, 2. obsažným, tj. metafyzickým liberalismem kantovského nebo millovského ražení a 3. politickou koncepcí spravedlnosti. Tato poslední je totožná s obsahem překrývajícího konsensu všech tří doktrín.⁸

Historická povaha překrývajícího konsensu. Překrývající konsensus není logická konstrukce, ale výsledek historicky nahodilého procesu nalézání shody na základních principech politického soužití. Světonázorová

6/ Takovouto doktrínou – jakkoli se nedá předpokládat, že by se k ní někdo hlásil – může být množina negací všech tvrzení tvořících některou politickou koncepcí spravedlnosti, např. spravedlnost jakožto férovost.

7/ Zde se nabízí kritická poznámka, že vztah mezi vymezeními rozumné morální doktríny a překrývajícího konsensu nebezpečně připomíná definici kruhem. Za rozumné jsou označeny takové doktríny, u kterých se předpokládá, že budou obsahovat politickou koncepcí spravedlnosti, tedy předmět překrývajícího konsensu. Překrývající konsensus je zase definován jako průnik rozumných doktrín.

8/ Rawls, J., *The Idea of an Overlapping Consensus*. In: *týž, Collected Papers*. Harvard, Harvard University Press 1999, s. 430 n.

pluralita zprvu motivuje stoupence různých morálních doktrín k pokusům přivést násilím zastánce odlišných pohledů k přijetí jejich stanoviska. Dříve nebo později však nastane mocenská konstelace, v níž svetonázoroví nepřátelé nejsou schopni podrobit si soupeře a vzhledem k velkým škodám, jež pro ně i celou společnost vyplývají z pokračování konfliktu, dají přednost mírovému soužití s nepřítelem před pokračováním války. Jedním příkladem této situace, na který se Rawls často odvolává, je epocha náboženských válek v Evropě. Takto ustavený smír je však pouhým *modus vivendi*, vnuceným znepráteným stranám objektivní nemožností podrobit si nepřítele. Působením psychosociálních mechanismů, které Rawls popisuje velmi obecně, ovšem mírové soužití v rámci *modu vivendi* postupně přechází do fáze soužití založeného na interiorizaci principu tolerance. Tím se utvářejí předpoklady překrývajícího konsensu neboli sdílení určité politické koncepce spravedlnosti, která je rozšířením a doplněním principu tolerance o další principy regulující podobu základní struktury společnosti. Motivací, která občany společnosti vede k tomu, aby přijali liberální politickou koncepci spravedlnosti, je zájem na sociální jednotě a všech dobrech, která pouze ona může garantovat. Z podnětu kritiky K. Baiera Rawls zařadil do výkladu historického utváření překrývajícího konsensu v knize *Political Liberalism* stadium ústavního konsensu, předcházející konsensu na politické koncepci spravedlnosti a odrážející stav, kdy ve společnosti existuje shoda na dodržování procedurálních pravidel politického soužití.⁹ Utváření překrývajícího konsensu tedy historicky postupuje v těchto krocích:

1. *modus vivendi*
2. ústavní konsensus
3. překrývající konsensus.

Zajímavou otázkou, která však stojí mimo rámec tohoto příspěvku, je, jak daleko na cestě k dosažení pl-

9/ Rawls, J., *Political Liberalism*, c.d., s. 158–164.

ného překrývacího konsensu jsou konkrétní politická společenství.

Politická psychologie překrývacího konsensu.

Nástin cesty moderních společností k překrývacímu konsensu Rawls doplňuje schematickým náznakem psychologických podmínek jeho prosazení ve veřejném životě. V procesu posilování principu tolerance a shody na základních rysech politického uspořádání občané liberalizujících se společností (1) získávají schopnost zaujmout odstup od vlastních hodnotových stanovisek, je-li v sázce sociální jednota a velká dobro z ní plynoucí, (2) osvojují si takové morální doktríny, v jejichž rámci zaujímají požadavky politické koncepce spravedlnosti vysoké místo. Obě tyto tendence zvyšují šanci na dosažení překrývacího konsensu, neboť v prvním případě dovolují občanům hlásit se k principům vyjádřeným politickou koncepcí spravedlnosti bez ohledu na jejich morální přesvědčení, zatímco v druhém případě dokonce s oporou v nich. Jak schopnost oprostít se od nejpodstatnějších hodnotových identifikací, tak posílení hodnot sociální jednoty zřejmě odráží konkrétní historický proces narůstání skepse vůči těm hodnotám, které tvoří vlastní doménu obsažných nebo částečně obsažných morálních doktrín.

2. Základní nejasnosti kolem překrývacího konsensu

Rawlsův výklad myšlenky překrývacího konsensu ponechává bez vyjasnění dvě základní otázky: (1) jakých konkrétních podob může nabývat obsah překrývacího konsensu?; (2) jaký je vztah mezi obsahem překrývacího konsensu, ať již je jeho konkrétní podoba jakákoli, a obsažnými morálními doktrínami, které se na konsensu podílejí?

(1) Vzhledem k tomu, že nám Rawls nedává jiné než

velmi obecné příklady morálních doktrín vytvářejících překrývající konsensus, není jasné, jakou konkrétní podobu obsah překrývajícího konsensu má, např. zda je to Rawlsova vlastní formulace politické koncepce spravedlnosti jakožto férovosti. Na tuto nejasnost upozornil ve své kritice Rawlse Kurt Baier, který rozlišil tři dimenze překrývajícího konsensu, jež Rawls ve svém výkladu neosvětlil dostatečně: 1. *stupeň specifičnosti*, s níž je koncepce spravedlnosti obsažená v překrývajícím konsensu formulována; 2. *rozsah* podpory koncepci spravedlnosti ve společnosti; 3. *intenzita* souhlasu s koncepcí spravedlnosti u těch, kteří se k ní hlásí.¹⁰

Z těchto tří nejasností má nejzávažnější důsledky pro chápání překrývajícího konsensu nejasnost první, zatímco ostatní dvě spíše jen upozorňují na snadno přehlédnutelnou skutečnost, že překrývající konsensus nemusí nutně sdílet všichni členové společnosti bez výjimek a se stejnou intenzitou přesvědčení. Problém specifičnosti formulace překrývajícího konsensu však je klíčový. Podíváme-li se na Rawlsovy vlastní formulace koncepce spravedlnosti jakožto férovosti, nalezneme sled několika více nebo méně abstraktních souborů tvrzení.¹¹ Z výkladu překrývajícího konsensu však není patrné, která z nich, či zda snad všechny, jsou jeho předmětem. Jistě však platí, že čím jsou formulace politických koncepcí spravedlnosti konkrétnější, tím užší a obtížněji získatelný bude překrývající konsensus, jehož mají být obsahem, protože o to větší budou nároky kladené na zúčastněné morální doktríny. Přesto se zcela jistě nelze spokojit jen s vágními formulacemi principů, které sice usnadňují konsensus, ale přinášejí riziko rozpadu konsensu v okamžiku, kdy konkrétní situace vyžaduje upřesnění a aplikaci těchto principů.

10/ Baier, K., *Justice and the Aims of Political Philosophy. Ethics*, 99, July 1989, s. 776 n.

11/ Ve vzrůstající míře konkrétnosti lze tyto formulace zachytit v průběhu čtyř *Teorie spravedlnosti*.

(2) Otázka, jakým způsobem jsou obsahy překrývajícího konsensu spojeny s morálními doktrínami, z nichž „vyplývají“, je zodpověditelná o to obtížněji, že Rawls přesně neříká, jak mají být morální doktríny chápány. Zřejmě si však lze tyto doktríny představit přinejmenším dvěma různými způsoby: 1. jako systémy normativních tvrzení včetně tvrzení o správném uspořádání základní struktury společnosti; 2. jako systémy hodnot, určující každé dvojici hodnot jejich vzájemnou pozici v konfliktní situaci. Jsou-li morální doktríny chápány jako množiny normativních tvrzení, pak se vnucují mimo jiné tyto dvě otázky: Jsou morální doktríny „uzavřené na důsledky“, tj. je součástí morálního světónázoru i každý logický důsledek jakýchkoli tvrzení v něm obsažených? Je překrývající konsensus průnikem všech rozumných morálních doktrín jakožto množin tvrzení? Jsou-li morální doktríny chápány jako systémy hodnot, pak analogické otázky zní: Jaké vztahy mezi prvky, jaké strukturální vlastnosti tyto systémy vykazují? Jak lze převést do pojmosloví hodnotových systémů definici překrývajícího konsensu jakožto průniku rozumných morálních doktrín? V Rawlsových textech na tyto otázky, které se, jak je vhodné připomenout, týkají i způsobu přesnějšího uchopení politické koncepce spravedlnosti jakožto obsahu překrývajícího konsensu, najdeme jen náznakové odpovědi.

Problém vztahu mezi obsahem překrývajícího konsensu a obsažnými doktrínami má i historický rozměr. Předmětem politické koncepce spravedlnosti jsou přesvědčení, jež nespádají do vlastní oblasti jakékoli obsažené doktríny – koncepce spravedlnosti je politická proto, že v sobě zahrnuje pravidla regulující pouze a jediné soužití jednotlivců ve společnosti, aniž by se jakkoli snažila odpovědět na náboženské a metafyzické otázky, i kdyby tyto otázky s pravidly politického soužití podle dané morální doktríny souvisely. Vztáhne-li se tento poznatek k historicko-genetickému líčení vzniku překrývajícího konsensu, získáme obraz plurality obsažných

a částečně obsažných doktrín, které do sebe přibírají nemetafyzická a nenáboženská pravidla soužití s jinými názorovými skupinami tou měrou, jak si uvědomují nevyhnutelnost tohoto soužití. V případě některých obsažných doktrín, jako např. kantovského liberalismu, je politická koncepce spravedlnosti přímo důsledkem jimi zastávaných stanovisek. U jiných se však nejedná o pouhé odvození důsledku z dané množiny tvrzení, ale mnohem spíše o „naroubování“ cizích těles do vlastního kmene příslušné doktríny. Vývoj katolické teologie ve 20. století by mohl posloužit jako příklad takového naroubování zásad politické koncepce spravedlnosti na kmen obsažné doktríny. Naroubování je tím zajímavější, že vyvolává otázku, jakou cenu musely obsažné doktríny zaplatit za to, aby v sobě implantát politické koncepce spravedlnosti mohly udržet. Mohlo to být přinejmenším za cenu trvalého snášení rozporu mezi požadavky obsažné doktríny a požadavky politické koncepce spravedlnosti. V každém případě to však ukazuje mnohé obsažné doktríny jako objekty jisté historické deformace vzdalující je jejich původní intenci a étosu: nestačí pak probuzení snahy o návrat k jejich původní, „autentické“ podobě k tomu, aby tyto obsažné doktríny ze sebe setřásly někdy ostatně dost pozdní štěp politické koncepce spravedlnosti a vrátily se k zaujímání politických stanovisek na metafyzické či náboženské úrovni?

3. Kritika překrývajícího konsensu z hlediska morální konzistence jednotlivce

Rawls tvrdí, že občané liberální společnosti jsou schopni přijmout překrývající konsensus z toho důvodu, že se naučili používat „metodu zdrženlivosti“, tj. dokážou zaujmout odstup od nejvyšších hodnot svých obsažných morálních doktrín a přitakat obsahu překrývajícího konsensu, jsou-li v sázce dobra sociální jednoty. Za tímto tvrzením se skrývá velmi komplexní problém konzis-

tence morálních postojů v různých situacích. Rawls ne- vysvětluje, jak je tato schopnost přijímat dvojí identitu, veřejnou (politická koncepce spravedlnosti) a soukromou (více či méně obsažná morální doktrína), zakotvena v morální psychologii jednotlivce.¹² Je-li to možné zde, proč stejné střídání identity není dovoleno, ba žádoucí i jinde, například v oblasti intimních citových vazeb? Domnívám se, že zde je nutné se s Rawlsem rozejít a vycházet z předpokladu, že lidé mají jakožto morální agenti sklon zastávat hodnotová stanoviska konzistentně, tj. dávají přednost hodnotám vyšším před nižšími nezávisle na kontextu, v němž mezi nimi vznikne spor. Pokud je pro věřícího skutečně jednou ze součástí komplexu jeho nejvyšších hodnot příkaz obracet na víru bezvěrce, pak si lze jen s obtížemi představovat, že uplatňuje na veřejném fóru princip tolerance a současně si zachovává přesvědčení, že se neprohřešil proti principům svého morálního kréda. Je-li pro libertariána svoboda hodnotou převyšující všechny ostatní, pak mu není dovoleno logikou jeho stanoviska, aby na veřejném fóru činil ústupky stoupenecům omezování vlastnických práv, jak to po něm může vyžadovat zájem shodnout se s názorovými odpůrci. Lze jen těžko očekávat, že stoupenec některé rozumné morální doktríny bude moci, pokud si zakládá na konzistenci svých názorů, vždy a bez výjimky přistoupit na principy politické koncepce spravedlnosti. Tím se však vylučuje z rodiny občanů podílejících se na překrývajícím konsensu.

Do stejné skupiny patří i další Rawlsovo tvrzení, totiž že jedinec nemusí zastávat žádnou obsažnou nebo částečně obsažnou doktrínu, ale pouze politickou koncepci spravedlnosti. Je-li tomu tak, pak jedinec může žít v lidském světě, aniž by zaujal stanovisko k široké škále morálních dilemat, od nichž lze rozumně očeká-

12/ Toto je obdoba argumentu, který proti Rawlsovi vznesl např. Michael Sandel v recenzi *Politického liberalismu*. Sr. Sandel, M., *Political Liberalism*. *Harvard Law Review*, 1994, 107, s. 1788.

vat, že jej před ně běh života dříve nebo později postaví. Vzniká tak poněkud plochý typ jakéhosi *homo liberalis*, který samozřejmě má názory a poznatky o realitě, kterou musí instrumentálně ovládat, ale jeho hodnotové orientace se omezují pouze a jedině na obsah politické koncepce spravedlnosti. Jak k nim dospěl a jaké důvody ho vedou k tomu, aby je zastával, se zjišťuje přinejmenším velmi obtížně, když chybí souvislost s jinými sférami morální zkušenosti.

Úvahy této části měly ukázat, že konzistentní morální osobnost (1) nemůže zastávat pouze politickou koncepci spravedlnosti jako náhradu za obsažnou (ne nutně plně obsažnou) morální doktrínu a (2) nemůže se podílet na překrývajícím konsensu, pokud se hlásí k obsažné morální doktríně, v níž jsou nejvyšší hodnoty jiné než hodnoty předepsané politickou koncepcí spravedlnosti. Je-li tomu skutečně tak, pak z Rawlsova výkladu překrývajícího konsensu zbyla pouze – v jeho pojetí jistě pravdivá, ale poněkud banální – myšlenka, že překrývající konsensus je možný mezi doktrínami sdílejícími společné nejvyšší hodnoty. Domnívám se však, že překrývající konsensus lze nastolit *pouze* mezi takto blízkými doktrínami. Odpovídající obraz překrývajícího konsensu, který je v podstatě velmi nerawlsovský a ztratil dost z přitažlivosti Rawlsova pojetí, avšak netrpí nedostatkem morální inkonzistence osoby, se snaží nakreslit následující část.

4. Nerawlsovská interpretace překrývajícího konsensu

Rawlsův výklad překrývajícího konsensu postupoval přibližně v následujících krocích: (1) Pro moderní liberální společnosti je charakteristický fakt rozumného pluralismu, tj. koexistence rozdílných morálních doktrín, které nelze podřídít jedné jediné doktríně, protože to by vyžadovalo nedovolené použití donucovací moci

státu. (2) Velká dobra sociální jednoty a politické spolupráce lze zajistit při zachování plurality rozumných morálních doktrín tak, že se jejich zastánci naučí uplatňovat vůči svým nejvyšším hodnotám „metodu zdrženlivosti“, kdykoli jsou tato velká dobra ohrožena, a přihlásí se místo toho k základním principům uspořádání politického společenství, o kterých vládne většinová shoda. (3) Základní principy uspořádání politického společenství jsou obsahem překrývajícího konsensu, který se ustavil, protože většina občanů může přijmout tyto principy jakožto vyplývající z jejich morální doktríny. Současně však platí, že hodnoty sociální jednoty nemusí být pro účastníky překrývajícího konsensu hodnotami nejvyššími v rámci jejich morálních doktrín. *Nejsou to hodnoty nejvyšší, avšak současně jim má být dána přednost před nejvyššími hodnotami.* To je rozpor, který odhalila předchozí část tohoto příspěvku. Zde se pokusím o načrtnutí takové verze překrývajícího konsensu, která se tomuto rozporu vyhýbá. Jejím jádrem je přesvědčení, že hodnotový konsensus je možný nikoli proto, že se lidé žijící v liberálních společnostech ve své většině naučili praktikovat „metodu zdrženlivosti“ vůči svým posledním hodnotám, ale proto, že existuje pozitivní konsensus ohledně velmi vysokých hodnot, které postupně získávají navrch nad neliberálními nejvyššími hodnotami. Hodnotami, které se postupně prosazují v konkurenci s hodnotami neliberálními, jsou hodnoty související s velkým dobrem sociální jednoty.

Tuto tezi se pokusím doložit na modelu založeném na chápání morálních doktrín jako hodnotových systémů. Tohoto způsobu chápání morálních doktrín využiji, protože se domnívám, že politické koncepce spravedlnosti i další různě obsažné morální doktríny lze bez rizika zkreslení přeinterpretovat jako množiny hodnot navzájem provázaných vztahy nad- a podřadnosti.¹³

13/ Je samozřejmé, že složitější struktury hodnotových systémů počítající s nesrovnatelností nebo souřadností hodnot, nebo s určitou

Proti tomu by se mohlo namítat, že redukce morálních doktrín na hodnotové systémy není přípustná, protože kromě přiřazení různých priorit různým hodnotám soupeřící morální doktríny také nabízejí odlišné koncepcce sociálního či institucionálního uskutečnění těchto hodnot. Shoda na nejvyšších hodnotách by tak ještě nemusela vylučovat konflikt na úrovni institucionálních projektů pro společnost. To však neplatí. Nelze totiž obhájit tvrzení, že by různá institucionální uspořádání, tak jak je navrhuji různé morální doktríny, ztělesňovala zcela identické hodnotové soustavy. Pokud by tomu tak bylo, pak by jedno a totéž institucionální uspořádání mělo být stejně přijatelné pro všechny morální doktríny, jejichž hodnotovým soustavám odpovídá a nebylo by totiž předmětem politického sporu mezi nimi. Když tedy různé politické či morální doktríny nabízejí své institucionální modely, nabízejí také zcela specifické a nezaměnitelné hodnotové žebříčky.

Morální doktrínu S chápu jako systém, v němž mezi hodnotami existují vztahy nadřazenosti a podřazenosti, které jsou odrazem toho, jak daná doktrína řeší morální a politické konflikty, jež mohou nastat. Pro hodnotu A platí, že je nadřazená hodnotě B, pokud v situaci morální či politické volby tato koncepce dává přednost jednání uskutečňujícímu hodnotu A před hodnotou B. Pro jednoduchost zde předpokládám, že občané liberální společnosti jsou jakožto morální agenti dokonale konzistentní, tj. jejich morální rozhodnutí nejsou ovlivňována náhodnými okolnostmi doprovázejícími základní situaci volby. To znamená, že: (1) každá morální doktrína upřednostňuje v každé situaci, kde dochází ke konfliktu dvou stejných hodnot, důsledně vždy jednu a tutéž; (2) každé dvě hodnoty daného systému se někdy střetnou v konfliktní situaci, tj. morální doktríny jednoznačně urč-

situacní podmíněností hodnotových preferencí by byly pro modelování morálních doktrín adekvátnější. Pro účely tohoto článku však dostačuje jednoduchý lineární model.

jí vzájemný vztah všech hodnot, jež v sobě obsahují; (3) všechny hodnotové systémy stanoví vzájemný poměr všech prvků určité velmi obsáhlé množiny hodnot, tj. všechny systémy zahrnují všechny hodnoty morálního univerza. Systémy hodnot lze pak znázorňovat jako lineární uspořádání, které se od sebe liší relativním postavením jednotlivých hodnot. V morálním světě, v němž se vyskytuje pouze 5 rozdílných hodnot nebo 5 rozdílných skupin hodnot stejné důležitosti, mohou uspořádání hodnotových systémů vypadat například takto:

Tabulka 1. Modely morálních doktrín jakožto systémů hodnot ve zjednodušeném hodnotovém univerzu

S1:	S2:	S3:	S4:
A	A	E	C
B	B	D	A
C	C	C	B
D	E	B	D
E	D	A	E

Jednotlivé hodnotové systémy se od sebe liší jak nejvyšší hodnotou, které dávají přednost před ostatními, tak různými řešení hodnotových konfliktů mezi stejnými páry hodnot. Např. konflikt mezi hodnotami A a C řeší morální doktríny S1 a S2 ve prospěch A, zatímco doktríny S3 a S4 ve prospěch C. Ač se však všechny doktríny od sebe liší, míra jejich vzájemné neslučitelnosti je různá. Doktríny S1 a S2 se liší pouze způsobem řešení jediného hodnotového konfliktu, a to mezi hodnotami, které jsou v obou systémech nejméně závažné: mezi D a E. Naproti tomu doktríny S1 a S3 se liší způsobem řešení všech hodnotových sporů. Doktríny S1 a S4 se odlišují rozhodnutím pouze dvou hodnotových sporů (A-C, B-C), ale závažnost tohoto rozdílu zvyšuje okolnost, že odlišné hodnocení se týká hodnot, které obě doktríny považují za nejvyšší.

Tyto abstraktní „hodnotové žebříčky“ jsou zjednodušenými reprezentacemi odlišných morálních doktrín,

s nimiž je možné se setkat u jednotlivců i sociálních skupin v pluralistických společnostech. S ohledem na Rawlsovo chápání pojmu překrývajícího konsensu jsou pro nás zajímavé reprezentace těch morálních doktrín, které Rawls označuje za rozumné. Předpokládejme, že S1 je reprezentací jedné takové morální doktríny. Pak lze jistě za rozumnou považovat také doktrínu S2, lišící se pouze relativní vahou dvou málo významných hodnot D a E. Naopak nelze očekávat, že by mohla být rozumná doktrína S3, která řadí hodnoty v přesně opačném pořadí než doktrína S1. Zcela jistě totiž lze vyloučit možnost, že by přiměřené používání rozumových schopností, což je jedna z podmínek utvoření rozumných morálních doktrín, mohlo v hodnotové rovině vyústit ve dva zcela antagonistické systémy. Příklad morální doktríny S4 je ze všech nejzajímavější a také nejtěžší. Mohou být dvě „středně“ odlišné doktríny jako S1 a S4 současně rozumné? Jak řešit konflikty hodnot A, B a C ve společnosti, kde nezanedbatelné a přibližně stejně velké části obyvatelstva zastávají doktríny S1 a S4? Na rozdíl od spíše hypotetického modelu S3 představuje model S4 vůči S1 reálnou alternativu, která podle mého názoru dobře vystihuje fakt rozumného pluralismu. Spory mezi hodnotami A, B a C nelze řešit převedením na společnou nejvyšší hodnotu, neboť takováto hodnota neexistuje. Situace soužití doktrín S1 a S4 je příkladem radikálního pluralismu hodnot ve smyslu, který tomuto pojmu dal Thomas Nagel.¹⁴ Neexistuje univerzálně, a tedy pro obě strany sporu platný způsob, jímž by tento konflikt mohl být vyřešen. Rawlsovo řešení, formulované v myšlence překrývajícího konsensu, říká, že zastánci morálních doktrín S1 a S4 mohou společně vytvořit stabilní liberální společnost tehdy, pokud pro účel zachování sociální jednoty zaujmou ve veřejném kontextu odstup od svých nejvyšších hodnot A, resp. C. Již výše jsem uvedl,

14/ Nagel, T., *The Fragmentation of Value*. In: *týž, Mortal Questions*. Cambridge, Cambridge University Press 1979, s. 128–141.

že se mi tento způsob řešení nezdá schůdný vzhledem k jeho nezájmu o morální konzistenci osoby. Navíc by se dalo namítat, že ne vždy je pro všechny morální agenty stejně jednoznačně dáno, kdy je kontext řešení hodnotových sporů veřejný a kdy naopak jedinec může plně respektovat svůj „soukromý“ žebříček hodnot.

Domnívám se, že pojmu překrývající konsensus je třeba dát jistý konkrétní a sociologicky srozumitelnější význam, ač tím zřejmě ztratí část své přitažlivosti jakožto pojem zakládající možnost koexistence velmi odlišných světónázorů v jedné společnosti. Překrývající konsensus je podle mého názoru třeba chápat: (1) jako označení pro shodu na hodnotách, jež nejlépe zaručuje sociální jednota, mír a spořádaná spolupráce v rámci politického společenství; (2) tyto hodnoty jednotliví občané zastávají jakožto integrální součást svých morálních doktrín bez ohledu na to, zda se pohybují v kontextu veřejném, nebo soukromém; (3) následkem toho je překrývající konsensus označením pro vysokou homogenizaci hodnotových systémů, které zastávají občané v moderních liberálních společnostech, a to ne pro potřeby sociální jednoty, ale jakožto svá nejniternější přesvědčení.

„Nerawlsovské“ pojetí překrývajícího konsensu nabízí řešení problému sociální jednoty v podobě předřazení určitých mimořádně důležitých hodnot politické povahy před hodnoty ostatní. Zde označme soubor těchto hodnot P. Pokud předpokládáme, tak jako výše, že pětice hodnot či skupin hodnot A-E plně vyčerpává hodnotový svět naší fiktivní společnosti, pak v ní již je zahrnut i komplex hodnot sociální jednoty P. Tabulka 2 ukazuje, jak mohl vypadat proces transformace dvou morálních doktrín směrem k jejich kompatibilitě a překrývání na společné nejvyšší hodnotě P. Systémy S1 a S4 reprezentují dva středně odlišné morální světónázory, zahrnující na některém místě žebříčku soubor hodnot P (tj. P je totožné s jednou z hodnot A-E). Pro jednoduchost se předpokládá, že posunutí jakékoli hodnoty nahoru nebo dolů na žebříčku nemá za následek změnu relativního

pořadí jiných hodnot mezi sebou. Po vyčerpání všech možností dosazení P za jednu z hodnot A-E dostaneme následující „konsenzualizované“ hodnotové žebříčky:

Tabulka 2. Modely transformace morálních doktrín směrem k překrývajícimu konsensu

S1 S4	S1 S4 (P=A)	S1 S4 (P=B)	S1 S4 (P=C)	S1 S4 (P=D)	S1 S4 (P=E)
A C	P P	P P	P P	P P	P P
B A	B C	A C	A A	A C	A C
C B	C B	C A	B B	B A	B A
D D	D D	D D	D D	C B	C B
E E	E E	E E	E E	E E	D D

Toto dosazování není jen samoučelnou logickou hrou, ale vypovídá o různých variantách procesu pronikání komplexu hodnot souvisejících se sociální jednotou na přední místo morálních světónázorů zastávaných občany v průběhu utváření dnešních liberálních společností. Z výsledků transformací je patrné, že „konsenzualizace“ morálních doktrín přesunutím hodnoty politického soužití na první místo hodnotových žebříčků sice omezuje počet sporných témat, ale neeliminuje je. Příklad dosazení P za hodnotu A, velmi důležitou v obou původních doktrínách, ukazuje, že v takto transformovaných hodnotových systémech přetrvávají jiné vážné rozdíly, konkrétně v konfliktu hodnot B a C. Jindy však může mít „konsenzualizace“ velmi šťastný výsledek, jak ukazuje případ dosazení P za C: transformované hodnotové žebříčky jsou v našem zjednodušeném případě identické, u komplexnějších hodnotových systémů, více odpovídajících skutečnosti, se dá alespoň očekávat, že by dosáhly vysokého stupně podobnosti. Obecně lze předpokládat, že současně s pronikáním hodnoty sociální jednoty na nejvyšší místo dochází ke sladění relativních pozic i u ostatních hodnot. Výsledkem je situace blízká se identitě hodnotových systémů, již dříve zachycená na příkladu morálních doktrín S1 a S2.

Právě vyložené pojetí překrývacího konsensu předpokládá, že ve společnosti dochází k postupné homogenizaci hodnotových systémů, kterou charakterizují následující dva rysy: (1) hodnoty, a to zejména závažnější, se uspořádávají stejným nebo velmi podobným způsobem, (2) hodnota sociální jednoty postupně zaujímá mezi hodnotami nejvyšší pozici. Toto pojetí je náročnější než pojetí Rawlsovo, protože od morálních doktrín vyžaduje shodu na nejvyšších hodnotách, ne pouze použití „metody zdrženlivosti“. Na druhou stranu je přesvědčivější se zřetelem k morální psychologii a pojetí osoby, protože nepředpokládá kontrolovanou morální schizofrenii jako koncepce Rawlsova.

V této souvislosti je možné položit si otázku, jak se popis procesu homogenizace hodnotových systémů v moderních liberálních společnostech liší od Rawlsova historického výkladu ustavení překrývacího konsensu. I zde existuje jeden podstatný rozdíl. Opět lze začít u některého fundamentálního konfliktu o hodnoty, jako byly např. náboženské války. Pro strany vyčerpávané nekonečným konfliktem ztratí jejich nejvyšší hodnoty v procesu sekularizace svou naléhavou prioritu a do popředí vstoupí hodnoty jiné, které nejlépe garantuje sociální jednota. Aby dosáhli těchto hodnot, občané se začnou chovat stále zdrženlivěji k hodnotám, které je vedou do vzájemného střetu. Více nebo méně všeobecný prospěch ze sociální jednoty dále posiluje nadvládu hodnot, jež tuto jednotu motivují a jež jí současně jsou podporovány. Souběžně s tím nepohodlnost stálého konfliktu, nátlak ke konformitě či ztráta smyslu pro důležitost jistých dalších hodnot vede k homogenizaci sociálně významných hodnotových systémů. Proces transformace hodnotových systémů tak staví stále výše hodnoty spojené se sociální jednotou a podporuje sblížení hodnotových systémů zastávaných dominantními sociálními skupinami. V krajním případě může na konci stát existence jediného hodnotového systému pro celou společnost, na jehož vrcholu stojí hodnoty související se sociální jednotou.

Na rozdíl od „metody zdrženlivosti“ transformace morálních doktrín, která zde byla nazvána „konsenzualizací“, neklade nepřiměřené nároky na morální identitu občanů. Vráťím-li se k příkladům z předcházející části, „konsenzualizovaný“ věřící a „konsenzualizovaný“ libertarián, tj. ti, pro které je nejvyšší hodnotou společenský prospěch plynoucí z tišení hodnotových sporů a teprve po něm vlastní hodnoty jejich morální doktríny, mohou na veřejném fóru vystupovat bez ztráty vnitřní konzistence. V každém hodnotovém sporu, kde figuruje některá z hodnot spjatých se sociální jednotou, jim jejich morální doktrína přikazuje dát přednost této hodnotě před hodnotou konkurující.

Pozorování strmé historické kariéry hodnot souvisejících se sociální jednotou by nás však mělo povzbudit k hlubšímu zamyšlení nad jejich povahou. Odehrálo-li se překonání mentality způsobující náboženské války ve znamení tolerance, pak je třeba mít na paměti, že se nejedná o cílovou hodnotu, ale pouze o prostředek k naplnění určitých konkrétních hodnot. Nemá smysl tolerovat názorové rozdíly pouze proto, aby se realizovala hodnota tolerance. Důvodem, proč je mír založený na toleranci lepší než válka stoupenců protikladných doktrín, je možnost dosahovat ve větší míře hodnoty, které snad lze právem nazvat hodnotami liberálně chápaného materiálního a morálního blaha, společně s hodnotami práv.¹⁵ Proč válčit ve jménu stále méně srozumitelných hodnot, když nám společnost nabízí zcela konkrétní přísliby, jež se naplní mnohem spíše, budeme-li druhé tolerovat a k nárokům jistých hodnot na nadřazenost budeme lhostejní? Řeč o toleranci může navozovat dojem, že se opět blížíme k překrývajícimu konsensu v Rawlsově pojetí. Avšak toleranci je spíše než jako metodu zdr-

15/ Vzhledem k tomu, že jádro tohoto hodnotového komplexu tvoří hodnoty materiálního a morálního blaha, je otázkou, nakolik by se spíše než o *konsenzualizaci* hodnotových systémů nemělo hovořit o jejich *utilitarizaci*.

ženlivosti vhodně chápat jako lhostejný postoj vnitřně motivovaný přesvědčením o nevýznamnosti toho okruhu hodnot, který je pro tolerovanou stranu důležitý. Liberální společnosti nestojí na toleranci rozdílů, ale na jejich zničení.

5. Závěr

Zde načrtnutý obraz překrývacího konsensu má oproti Rawlově výkladu tu výhodu, že v něm jsou jasněji patrná jeho vnitřní omezení. Závěrem shrnu ta z nich, kterými podle mne trpí i Rawlsovo pojetí:

(1) **Překrývací konsensus není neutrální.** Ač k tomu, aby byla zahrnuta do překrývacího konsensu, je podle Rawlse způsobilá každá morální doktrína, která svým zastáncům nebrání afirmovat na veřejném fóru jako nejvyšší hodnoty sociální jednoty, tato podmínka diskvalifikuje všechny doktríny kromě úzké skupiny liberálních doktrín, které se shodují na nejvyšších hodnotách souvisejících se sociální jednotou a jsou i na nižších patrech velmi homogenní. Podmínkou členství v klubu rozumných morálních doktrín je zahrnutí množiny liberálních nejvyšších hodnot, přičemž odchylky od tohoto standardu mohou být jen nepočtené a podružné. Rawls tedy nabízí afirmaci liberální rodiny morálních doktrín, nikoli politickou teorii pro skutečně pluralitní společnosti. Překrývací konsensus lze chápat jako konsensus na obsahově velmi zřetelně vymezené skupině dober sociální jednoty.

(2) **Překrývací konsensus je nedostatečně inkluзивní.** Výsledný obraz, který získáváme rozborem pojmu překrývacího konsensu, je méně optimistický a slibný, než jak se rýsoval na počátku. Z vize všeho-chuti doktrín, které mohou prakticky bez omezení zastávat libovolní občané a které se překrývají „jen“ na

souboru hodnot nezbytných pro hladký a prospěšný chod společnosti, se vyklubal poměrně chudý soubor doktrín, které se překrývají v podstatné oblasti nejvyšších hodnot a mají k sobě blíže, než by mohl naznačovat pojem „rozumného pluralismu“. Překrývací konsensus je umožněn velmi výraznou homogenizací morálního horizontu občanů liberálních společností a lze se obávat, že tato homogenizace, která je jistě žádoucí např. u shody na vysoké hodnotě lidského života, může být velmi nešťastná v mnoha jiných oblastech. Překrývací konsensus nenabízí řešení pro výraznější kulturní pluralismus, protože v něm je nutné počítat s důrazem na hodnoty, které se rozcházejí s hodnotami spojenými se sociální jednotou. Problémem pluralismu totiž není, jak tolerovat mírně odlišné varianty liberalismu, ale jak naložit s pluralitou pohledů, které liberalismus v určitých klíčových bodech jasně popírají.

II. Občanská a veřejná dilemata demokracie

Masarykův a Habermasův pojem demokracie

Martin Šimsa

Rád bych prezentoval několik poznámek k úkolu, který jsem si vytyčil při zpracování tématu obsaženého v názvu tohoto příspěvku. Má charakter spíše krátkého aktuálního zamyšlení než důkladného rozboru, který by si po právu zaslouhoval. Cílem je naznačit interaktivní a korelativní vztah mezi společenskou realitou a pojmem, který byl konstituován nejen k jejímu označení a popisu, ale i výkladu a formování, a to ne až nyní, kdy se pokouším tento pozoruhodný fenomén reflexivně filosoficky zpracovat, ale už v době svého vzniku, tedy v Masarykově i Habermasově filosofické a politické praxi.

Pro oba myslitele je příznačné, že začali pracovat na pojmu demokracie a s pojmem demokracie ve společnostech pouze částečně demokratických. Masaryk nejprve vyrůstal a po dokončené habilitaci začal učit a veřejně působit v Rakousku-Uhersku, které bychom mohli charakterizovat jako konstituční monarchii, spočívající na austrokatolicismu, jemuž odpovídala konzervativní, hierarchicky a národnostně rozvrstvená společnost s liberálními prvky. Jiný charakter ovšem měla Praha, v níž začal Masaryk v roce 1882 přednášet a kulturně, vědecky a politicky působit, a jiný Vídeň, v níž dokončil střední školu a začal studovat univerzitu. K zajímavým výsledkům by nás mohl přivést historický politologico-sociologický výzkum okolnosti, že Masaryk po roce 1882 přednášel a psal knihy v Praze, ale velkou politiku začal dělat ve Vídni jako říšský poslanec (1891–1893, 1907–1914).¹

1/ Srv. Kovtun, J., *Slovo má poslanec Masaryk*. München, Karel Jadrný Verlag 1985.

Habermas vyrůstal, studoval a dospíval v poválečném, formálně demokratickém (z vůle západních spojenců) Německu s vlastní mladistvou válečnou zkušeností v Hitlerjugend. Po válce jím nejprve otřásl odhalení nacistických zločinů, poté byl trvale a dlouhodobě znepokojován lhostejností a malou ochotou velké části západoněmecké společnosti analyzovat zločiny nacistického režimu a morálně a politicky se s nimi vyrovnávat.² Tuto lhostejnost a neochotu pozoroval také na půdě filosofie a společenských věd, kde byl po válce, vedle řady jiných (C. Schmitt, A. Gehlen, E. Junger) nekriticky a s obdivem přijímán M. Heidegger, který se s nacistickým režimem zapletl a po válce zaujal hrdý postoj a veřejně kriticky nezhodnotil svou míru podpory nacistickému režimu. Domnívám se, že pozitivní interpretace Habermasova kritického postoje nás přivede k tomu, že Habermas se kritickými politickými polemikami dopracoval k tomu, že Německo potřebuje vlastního teoretika demokracie.

Masaryk i Habermas jsou sice v naší kulturní (filosofické) obci formálně přijímáni, jejich přijetí je však problematické a diskutabilní. Masaryk je oficiálně slaven, studenty a intelektuály z oblasti filosofie, sociologie a politologie však až na výjimky není přijímán a studován, odborně je považován za zastaralého a neaktuálního myslitele. Domnívám se, že tento předsudek, který má charakter odsudku, není kriticky a argumentativně podložen, především z toho důvodu, že se nevede otevřená, věcná a kritická diskuse o povaze a založení Masarykovy filosofie obecně a zvláště o Masarykově pojmu demokracie. Habermas nebyl v naší společnosti po roce 1989 prakticky vůbec diskutován, překládán a vydáván, situace se začala měnit až asi v posledních

2/ Srv. biograficky začínající rozhovory in: Horster, D., *Jürgen Habermas*. Praha, Svoboda. 1995; Cviklová, L./ Krýsl, Š., *Čítanka kritické teorie díl I. (Rozhovory s Jürgenem Habermasem)*. Praha, Nadace Open Society Fund 1999.

letech.³ Ostrakizace Habermase plynula asi hlavně z toho, že jako představitel Frankfurtské školy byl považován za maskovaného marxistu a levicového intelektuála, který je pro naši mladou demokracii nežádoucí či dokonce nebezpečný. Protože nebylo studováno a veřejně diskutováno Habermasovo dílo, nemohla být studována a diskutována ani jeho teorie demokracie.

Domnívám se, že se jedná o značný deficit, který nám brání kriticky a z našich vlastních zdrojů pracovat na pojmu demokracie, který se korelativně a interaktivně vztahuje k uspořádání společnosti, v níž žijeme, a zavedeného systému, který zcela samozřejmě nazýváme demokratickým, aniž bychom si byli teoreticky a diskursivně vědomi toho, co to znamená a k němuž se naivně a nekriticky stavíme bez prozkoumání předpokladů, základů a důsledků všeho, co nazýváme demokracií. Úkolem této studie bude stručně načrtnout Masarykův a Habermasův pojem demokracie, jak se konstituoval v jejich filosofii, vzhledem ke společностям, v nichž byl formulován, krátce se zamyslet nad dalším působením zkoumaných pojmů, porovnat analogie a difference jejich podání, položit si otázku, jak působí dnes a v čem jsou či mohou být aktuální.

Je otázka, jak se Masaryk dostal k pojmu demokracie. Jedna z možných odpovědí je, že se k němu dostal prostřednictvím své americké ženy. Zde však nejde o historickou otázku, ale o otázku filosofickou. Proto se zaměříme na texty, v nichž Masaryk o pojmu demokracie přemýšlí a z nichž můžeme tento pojem rekonstruovat. Masaryk se zaměřuje na pojem demokracie v několika málo studiích, nejvíce však v krátké studii *Demokratism*

3/ První slovenský překlad dvou Habermasových studií sice pochází už z roku 1991 (viz *Za zrkadlom moderny*. Bratislava, Archa 1991), ale teprve v roce 2000 vychází překlady dvou podstatných Habermasových prací. (Habermas, J., *Strukturální přeměna veřejnosti*. Praha, Filosofie 2000 a též, *Problémy legitimity v pozdním kapitalismu*. Praha, Filosofie 2000.)

v *politice* (1912)⁴ a ve *Světové revoluci* (1925),⁵ roztroušeně ve většině velkých studií, jakými jsou především *Otázka sociální* (1898)⁶ a *Rusko a Evropa* (1913).⁷

Masarykovu teorii nebude snadné rekonstruovat mimo jiné proto, že ji Masaryk nepsal jako teorii, ale teoretické úvahy se prolínají se sociologickými, právními i politologickými praktickými konkrétními exkurzy. Masarykovo pojetí demokracie vychází především z koncepcí J. S. Milla a A. de Tocquevilla. Masaryk při vymezování demokracie vždy zdůrazňuje myšlenky svobody a rovnosti, na několika místech se v duchu hesla Francouzské revoluce dovolává i bratrství, Masarykův pojem bratrství bychom však neměli hledat ve francouzském revolučním osvícenství, ale v husitsko-bratrské reformaci. Svobodou Masaryk myslí vždy individuální svobodu. Tato individuální svoboda, kterou Masaryk spojuje s odpovědností, však nevede jako u J. S. Milla k liberalismu, ale k osobnímu, společenskému i státnímu demokratickému režimu, v němž svobodný občan může a má svobodně a odpovědně žít. Myšlenku rovnosti Masaryk uváděl prostřednictvím rčení „Já pán, ty pán“, jímž se také ve vlastní politické praxi řídil, takže nejednal ani submisivně s mocnými politiky své doby, ani jako prezident povýšeně ve vztahu ke svým spoluobčanům. Domnívám se, že Masarykovo pojetí je jistým tvůrčím spojením Millova liberálního a Tocquevillova republikánského pojetí svobody.

Nejenže Masarykův pojem demokracie není založen na liberalismu, ale Masaryk je dosti ostrým kritikem

4/ Masaryk, T. G., *Ideály humanitní*. Praha, Melantrich 1990, s. 99–113.

5/ Masaryk, T. G., *Světová revoluce*. Praha, Orbis – Čin 1930, s. 499–608.

6/ Masaryk, T. G., *Otázka sociální II*. Praha, Spisy TGM – svazek 10, s. 150–152, s. 217–226.

7/ Masaryk, T. G., *Rusko a Evropa II*. Praha, Ústav Tomáše Garrigua Masaryka 1996, s. 389–421.

liberalismu, přičemž ho kritizuje z několika hledisek. Masaryk metodologicky stojí na půdě pozitivismu, kritizuje však jeho jisté filosofické důsledky, jež jsou patrné i v liberalismu, který z pozitivismu filosoficky vychází. Pozitivismus Masarykovi reprezentuje filosofii diváctví. Divák nestranně a nezúčastněně pozoruje a popisuje fakta, zaujímá neutrální postoj.⁸ Oproti tomu Masaryk zaujímá jistý protohermeneutický postoj v tom smyslu, že ukazuje, že tam, kde se jedná o lidské události, o rozhodování a volbu, nelze zůstat neutrální, a to ať se jedná o záležitosti přítomné či jakkoli dlouho minulé. V Masarykově pojetí dějin se politické události rozhodují vždy znovu. V tomto smyslu liberalismus označuje za filosofii lhostejnosti (indiferentnosti), za velkou smlouvu doby, na jejímž základě je možné něco lehce poopravit, ale nic důkladně revidovat a reformovat.⁹ Z těchto důvodů nejenže Masaryk liberalismu nedůvěřuje, ale dokonce ho považuje za eticky nesprávný.

Masaryk proti sobě staví teokratické a demokratické režimy s tím, že euroamerický svět v moderních dějinách a zvláště v době 1. světové války nazírá jako pohyb od teokracie k demokracii, a tedy od nedemokratických režimů k režimům demokratickým. Položil si už někdo otázku, zda tu nenašel vzor Karl Popper pro svůj pohyb od společností uzavřených ke společnostem otevřeným?

8/ „... člověk sedí ve fauteuilu a dívá se na divadlo. A pěkně by se to dívalo a pozitivní dokumenty podle receptu Zolova by se sbíraly, kdyby se ty dokumenty netýkaly – nás. Já jsem také historie. Je chyba pozitivismu, že pro samou historii a samé počítání s fakty a dokumenty zapomíná na svědomí, jako by to nebylo faktem, nebylo stejně pozitivním. A to stále předvídaní toho, co „se“ stane – nestane „se“ pouze, ale já to musím udělat, já se musím rozhodnout svou vůlí a svým svědomím.“ Masaryk, T. G., *Ideály humanitní*, c.d. s. 50.

9/ „Liberalismus je veliká smlouva doby, udržet společnost jaks taks na porouchaných základech revolučních, tu i tam na její budově něco opravit, někdy snad dotknout se i toho onoho základního pilíře, ale pouze dotknout; jen žádnou důkladnou revisi a reformu – toť heslo všeho liberalismu.“ Masaryk, T. G., *Jan Hus*. Praha, J. Kanzelsberger 1990, s. 13.

Popper na Masaryka v *Otevřené společnosti*¹⁰ výslovně odkazuje. Masarykovy teokratické režimy jsou nedemokratické režimy, do nichž bychom mohli zařadit různé typy diktatur i pomasarykovských totalitárních režimů. Za zvláštní pozornost stojí, že s touto teorií Masaryk nepřišel až v poválečné *Světové revoluci*, kdy tuto tezi mohl celkem snadno empiricky opřít o pád tří teokratických režimů (katolického Rakouska-Uherska, pravoslavného Ruska a luterského Pruska), ale už v předválečném *Rusku a Evropě* (1913)¹¹ a dokonce v ještě starší *Otázce sociální* (1898).¹² Masaryk zde s oním pohybem pracuje ve dvojí smyslu, za prvé normativně na ideální úrovni, tedy v tom smyslu, že demokratické režimy jsou lepší a vedou k větší svobodě a odpovědnosti než teokratické režimy, za druhé dějinně empiricky, na úrovni konkrétních dějinných a společenských změn.

Teokratické režimy jsou v Masarykově teorii založeny v aristokratickém životním i politickém stylu, který charakterizuje také jako romantický a konzervativní a tuto aristokratičnost překvapivě připisuje i revoluční teorii a praxi. Revolučnost je dle Masaryka aristokratická, protože se nezakládá v pravidelné, všední práci, na níž je založena reformní demokracie, ale na nahodilém, výlučném a násilném, ve svých důsledcích nestálém a pomíjivém jednání, na němž nemůže být společnost dlouhodobě založena a udržována. Masaryk staví demokratic-

10/ Masaryk je podle Poppera „jeden z největších bojovníků za otevřenou společnost“. Popper, K., *Otevřená společnost a její nepřátelé II*. Praha Oikúmené 1994, s. 49. Svě tvrzení dále rozvíjí v poznámce 53 na s. 276. Poznámky v tomto směru lze nalézt i v *Intelektuální autobiografii (Věčné hledání)* (samizdatové vydání Brno, Prameny 1988).

11/ Srv. díl III – „Demokracie proti teokracii: problém revoluce“. In: Masaryk, T. G., *Rusko a Evropa II*, c.d., s. 361–421.

12/ Srv. pátou část „Marxistická kritika v praxi“, kde ve třinácté kapitole „Hlavní problémy marxistické politiky“ Masaryk pojednává tyto otázky v oddílu A: „Revoluce či reformace?“ a v oddílu B: „Marxismus a parlamentarismus“. Masaryk, T. G., *Otázka sociální II*, c.d., s. 175–226.

kou reformu společnosti, tedy reformní demokracii proti aristokratickému teokratickému konzervativismu na jedné straně a proti každému, a tedy i marxistickému revolučnímu násilí, na straně druhé. Reformní demokracie je založena na denní a pravidelné práci. Marxismu jako společenské teorie si Masaryk cenil, především pro pozitivní zhodnocení lidské a společenské práce, za dobové a sociální analýzy, proto mu věnoval dvoudílný obsáhlý spis *Otázka sociální*. Ve své studii však přesvědčivě ukázal důvody, proč ji nelze přijmout a uznat. Masaryk byl přesvědčen, že nejslabším článkem marxismu je právě ona romantická a ideologická revolučnost.

Masarykova demokracie je nejhloběji založena jako humanitní demokracie, tedy normativně v eticky orientované lásce k bližnímu. Masarykův pojem demokracie má na jedné straně platónský, na druhé straně reformně křesťanský původ. Platónským pojmem myslím ideu demokracie, která má charakter nadčasového vzoru či normy. Reformně křesťanský původ pojmu demokracie znamená, že pro Masaryka je demokracie vhodným prostředím pro lásku k bližnímu a má být stále reformovatelná (*semper reformanda*). Masaryk se však ani nedomnívá, že by k realizaci demokracie stačilo pouhé nazření její ideje, ani že by demokracie mohla být lidem seslána Bohem, proto požaduje aktivní a činné demokraty, pro které demokracie nepředstavuje jen politický systém, ale věc, pro kterou jsou hotovi se osobně angažovat. Demokracie je pro Masaryka politickou i životní formou.¹³ Masarykův pojem demokracie není myslitelný bez praktické participace na její realizaci. Demokracii zakládá také komunikativně. Vymezuje demokracii jako diskusi a touto diskusí se podle něj uskutečňuje živý zájem o věci veřejné a odpovědnost za ně. Masa-

13/ „Opakuji a zdůrazňuji: demokracie není jen státní a administrativní forma, nýbrž názor na život a na svět.“ In: Masaryk, T. G., *Světová revoluce*, c.d., s. 559–560.

ryk s Kantem zdůrazňuje, že druhý se nesmí stát prostředkem, ale musí být pojímán vždy jako cíl. Kritiku Masaryk považuje za stejně důležitou ve vědě i ve filosofii jako v demokratické praxi. Za největšího nepřítele filosofie, vědy i demokracie považuje dogmatickou neomylnost.

Habermas vypracovává pojem demokracie v teoretických studiích právě tak jako v politických analýzách a kritikách. Za první velký zdroj Habermasovy teorie demokracie můžeme považovat *Strukturální přeměna veřejnosti* (orig. 1962),¹⁴ kde Habermas na prvním místě kriticky vypracovává pojmy veřejnosti a veřejného mínění, ale na srdci mu leží především věc komunikativně založené demokracie, která nemá nic společného s uměle fabrikovanou veřejností vyráběnou zdánlivě neutrálními a objektivními průzkumy veřejného mínění šířenými masmédií. Nebezpečnost těchto průzkumů můžeme vidět dle mého názoru v tom, že jsou považovány za samozřejmou a neproblematickou součást běžné demokratické praxe a vytvářejí iluzi veřejnosti, kterou většina televizních diváků ochotně sdílí, protože jim usnadní život naservírováním předem připravených názorů na tu či onu otázku.

Habermas stejně jako Masaryk navazuje na osvícenskou myšlenkovou tradici. Osvícenskou tradici můžeme spatřovat v důzracích na myšlenky svobody, rovnosti a lidské emancipace, pozitivisticky působí Habermasovy reflexe odborných, ekonomických, sociologických a politologických analýz a jejich integrace do komplexní teorie veřejnosti, veřejného mínění, komunikace a také demokracie. Rozdíl spočívá v tom, že vedle osvícenské, racionální tradice Masaryk obsahově navazuje na reformaci se silným pojmem svobodného a odpovědného jednatelského subjektu, kdežto Habermas na kritickou kantovskou, novokantovskou a marxistickou filosofii, s moderním kritickým pojmem komunikativně konstituova-

14/ Habermas, J., *Strukturální přeměna veřejnosti*, c.d.

ného zespolečenštěného subjektu vázaného na dobové a společenské podmínky. Ač se zdá, že Masaryk i Habermas svou filosofickou a vědeckou činností filosoficky vycházejí z pozitivismu, ani jeden z nich se u něj nezastavuje. Masaryk provádí kritiku pozitivismu při svých úvahách týkajících se smyslu života a dějin, Habermas ve svých studiích provádí fenomenologickou, hermeneutickou a sociolingvistickou rekonstrukci filosofie i společenských věd a jejich subjekt-subjektového předmětového zaměření.¹⁵

Habermas více než Masaryk vychází z francouzské revolučně demokratické tradice, která je sice korigována Kantem, ale její romantické revoluční náběhy nejsou nikdy zcela likvidovány. Habermas nejprve veřejnost burcuje do boje proti kapitalismu, jenž staví na lhostejné a konzumující veřejnosti operující s instrumentálním rozumem – zde můžeme hledat podněty, které Habermas poskytl politicky se emancipujícímu studentskému hnutí –, ale posléze demokracii pozitivně zakládá na komunikativním jednání vycházejícím z autentického životního světa (Lebenswelt). Toto komunikativní jednání je výsledkem praktického jednání komunikativního rozumu, který buduje a brání svět života proti kolonizaci provozované byrokratickými systémy instrumentálního rozumu. Náběhy ke komunikativnímu založení demokracie můžeme vidět už v knize *Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu* (orig. 1973),¹⁶ toto pojetí je rozpracované v knize *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981),¹⁷ i když i zde je věc demokracie do značné míry skrytá za pojmem komunikativního rozumu, za teorií moderny, v rozvíjení programu osvícenství a v kritické teorii společnosti.

15/ Srv. zvláště Habermas, J., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1985.

16/ Srv. kapitulu „Komplexita a demokracie“. In: Habermas, J., *Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu*, c.d., s. 163–177.

17/ Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, I–II. Frankfurt/M., Suhrkamp 1988.

Habermas nový pojem demokracie, který rozvíjí v *Faktizität und Geltung* (1992) a v *Einbeziehung des Anderen* (1996),¹⁸ staví na ústavním patriotismu založeném na přihlášení se k demokracii a právnímu státu, které jsou pro svůj normativní základ eticky i politicky nosné oproti nejistým a pochybným empirickým dějinným tradicím. Habermas má sebekriticky na mysli především vlastní německé dějiny, ale myslím, že obecněji platí, že žádné ospravedlňování současného stavu z faktického výsledku vlastního dějinného pohybu není nevinné. U Habermase se jedná o hermeneuticky kritický novokantovský normativní model demokracie, který je postaven na jisté kombinaci liberálního a republikánského modelu. Habermasovým ideálem je syntéza liberálního modelu, který pracuje s individuálními právy a je založen na negativním pojmu svobody a republikánského modelu, který staví na právu na participaci a na komunikaci, a je naopak založen v pozitivně pojímané svobodě. Habermas počítá s politickými subjekty, které však nikdy nejsou samy o sobě, ale které společně vytvářejí síť sociální, kulturní a politické komunikace, jíž jsou zpětně formovány jako společenské, kulturní a politické bytosti. Spravedlivá pravidla jsou generována ve společenském dialogu, který je zároveň jejich permanentním testem. Tento dialogický test Habermas nazývá testem univerzalizace. Navazuje jím na starší komunikativní a argumentativní přezkoušení pravidel komunikace a argumentace, přičemž tvorbu a přezkoušení pra-

18/ Zde jsou to především studie *Inklusion – Einbeziehen oder Einschliessen? Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie* (s. 154–184); *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat* (s. 237–277); *Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie* (s. 293–305). In: Habermas, J., *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1996; Habermas, J., *Boje o uznání v demokratickém právním státě*. In: Taylor, Ch., *Multikulturalismus*. Praha, Filosofia 2001, s. 123–162; Habermas, J., *Tři normativní modely demokracie*. In: Shapiro, I./Habermas, J., *Teorie demokracie dnes*. Praha, Filosofia 2002, s.79–95.

videl Habermas nedefinuje jako metakomunikaci a metaargumentaci, ale naopak je opětně integruje do každodenní komunikace. Přestože tato komunikace v Habermasově podání prostřednictvím odborné diskuse transcenduje sama sebe, tato transcendence nehypostazuje, ale je následně komunikativně převedena do každodenní formy. Je otázka, jaký statut by v tomto kontextu měla obdržet vlastní Habermasova teorie. Jak by mohla nebýt metakomunikací (když s námi komunikuje o komunikaci) bez ohledu na to, zda hypostazuje či ne?

Masaryk a Habermas nepojímají demokracii jen jako politický systém, ale především jako životní a společenskou formu, která je naplněna odpovídajícím životním obsahem. Oba vycházejí z osvícenské tradice, především v její kantovské a novokantovské podobě. Masaryk obsah čerpá z reformačního křesťanství, Habermas z kriticky revidovaného Marxe. Oba odmítají násilí jako nástroj trvalých životních a společenských změn. Masaryk doslova nazývá jednu kapitolku své demokraticky programové studie „Demokracie proti násilí“ a Habermas konsensuální pojem pravdy, který je základním garantem a kritériem běžné i odborné komunikace, podmiňuje nenátlakovou komunikací, v níž je připuštěn jediný tlak a tím je tlak lepšího argumentu. Habermas činí předmětem kritiky vnitřní a vnější násilí, které se projevuje v systematicky rušené komunikaci. Obranou proti vnitřnímu (duševnímu) násilí může být dle Habermase terapeuticky zaměřená psychoanalýza, obranou proti vnějšímu (společenskému a politickému) násilí může být kritika ideologií, jejímž úkolem je demaskovat a odmocňovat ideologie, které jsou původci a nositeli společenského a politického násilí.¹⁹

Z Habermasovy i Masarykovy teorie demokracie se dá odvodit, že oba myslitelé jsou podobně jako Platón

19/ Srv. především druhá část studie *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*. In: Habermas, J., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, c.d., s. 331–366.

přesvědčení, že pro demokracii jako pro každou jinou státní formu platí, že její základní podmínkou jsou demokraté a naopak.²⁰ Obsah pojmu demokrat se u Masaryka i Habermase samozřejmě liší od vymezení Platónova. Demokrat je pro Masaryka i Habermase svobodný, odpovědný, rovnoprávně vstupující do diskuse, respektující a uznávající druhé účastníky diskuse. Habermas nově zpracovává intersubjektivní, komunikativní průběh diskuse, jenž zpětně formuje diskutéry, kteří nejsou bez diskuse myslitelní. Masaryk přece jen ještě vychází z novověkého subjekt-objektového myšlení, které u něj není doprovázeno odpovídající sebekritikou subjektu a reflexí intersubjektivního, komunikativního, společensky podmíněného utváření vlastního subjektu. Nicméně jsme poukázali na skutečnost, že Masaryk demokracii vymezuje podobně jako Habermas především jako diskusi (komunikaci) s pravidly, která se nacházejí v úzkém vztahu k vlastní životní formě, době i společnosti, v níž se nachází a již také specificky formuje.

Cílem tohoto krátkého příspěvku bylo naznačit korelativní vztah mezi Masarykovým a Habermasovým pojmem demokracie a společenskou realitou, v níž tyto autoři žili a filosoficky a politicky působili, upozornit na nezanedbatelné analogie mezi jejich pojmy a teoriemi demokracie a společenskou realitou, v níž žijeme a zamýšlíme se nad pojmem demokracie i formou a obsahem našeho individuálního i společenského života. Na naši dobu, společnost i individuální životy jistým způsobem působí Masarykův a Habermasův pojem demokracie. Jde o to, jak působí, a nechat toto působení projít kritickou i sebekritickou reflexí a diskusí.

20/ Srv. Platón, *Ústava*. Praha, Oikúmené 2001.

Demokracie a populismus v procesu modernizace

Maria Marczevska-Rytko

Sociální modernizace

Úkolem této stati je podat komentář k některým aspektům demokracie a populismu v procesu modernizace. Za tímto účelem jsem zformulovala několik tezí. Za prvé, pojem kapitalistické modernizace je klíčovou kategorií pro pochopení podstaty populismu. Za druhé, rozdílný podíl účasti na společenském dění v procesu modernizace je častou příčinou napětí a konfliktů mezi příslušníky vládnoucích elit (jak politických, tak ekonomických), které se ve vztahu k celé společnosti i vzhledem k ostatním společenským skupinám ocitají ve stále větší izolaci. Za třetí, účast na společenském dění je významným prvkem demokracie, je však vnímána rozdílně stoupenci přímé a nepřímé demokracie. A konečně za čtvrté, zastupitelskou demokracii lze chápat jako dědice totalitních nebo autoritářských režimů minulých epoch a jako takovou ji lze zredukovat na sociální model, který Robert Dahl označuje jako polyarchie.

Pojem modernizace a související pojem společenské mobility představují ústřední kategorie pro pochopení podstaty populismu. Existuje mnoho teorií modernizace, z nichž každá klade důraz na jiné vývojové stimuly a faktory ovlivňující tempo, průběh a výslednou podobu analyzovaného procesu. Mezi nejvlivnější přístupy lze zařadit funkční a evoluční teorie. Funkční pojetí má původ ve funkcionalismu Bronisława Malinowského a Alfreda R. Radcliffa-Browna, jakož i v jiných teoriích sociální transformace.¹ Nejvýznamnějším představite-

1/ Wróbel, S., *Rozwój polityczny w koncepcjach funkcjonalnych. Studia Nauk Politycznych*, 1988, no. 5, s. 107–133; Szacki, J., *Historia*

lem tohoto proudu je Neil J. Smelser, který pod pojmem modernizace chápe proces strukturálních transformací odehrávající se v čase od okamžiku, kdy se objeví impuls ke změně, až po adaptaci systému na podmínky změněné pod vlivem technologických a ekonomických procesů.² Někteří autoři vykládají pojem modernizace v intencích ekonomického rozvoje definovaného jako proces industrializace spojený s celkovou restrukturalizací systému.³ Jiní poukazují na přibývání rolí funkčně svázaných s procesem industrializace, přitom ovšem zdůrazňují, že tento proces není nezbytnou podmínkou modernizace jako takové.⁴ V kontextu této interpretace lze o modernizaci uvažovat jako o systému hodnotových proměn. Evoluční koncepce má původ v klasické evoluční sociologické teorii devatenáctého století vypracované Herbertem Spencerem a Lewisem H. Morganem.⁵ Ta vychází z předpokladu lineárního společenského vývoje jako univerzálního procesu, jímž musí každá společnost projít. Podle evolucionistů jsou rozdíly mezi jednotlivými zeměmi způsobené nerovnoměrným tempem rozvoje a budou vyrovnány v procesu modernizace.⁶ Mezi jeho

myśli socjologicznej. Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1981, I., s. 304–310, II, s. 695–712. Srv. Buckley, W., *Sociology and Modern Systems Theory.* Englewood Cliffs, Prentice Hall 1967; Johnson, B., *Functionalism in Modern Sociology.* Morristown, General Learning Press 1975.

2/ Smelser, N. J., *Essays in Sociological Explanation.* Englewood Cliffs, Prentice Hall 1968. Srv. Paluch, A. K., *Konflikt, modernizacja i zmiana społeczna: analiza i krytyka teorii funkcjonalnej.* Warszawa 1976.

3/ Moore, W. E., *Social Change.* Englewood Cliffs, Prentice Hall 1974.
4/ Apter, D. A., *The Politics of Modernization.* Chicago, University of Chicago 1965.

5/ Szacki, J., *Historia myśli socjologicznej,* c.d., vol. 1, s. 296–350. Srv. Appelbaum, R. P., *Theories of Social Change.* Chicago, Markham Publishing 1970; Bee, R. L., *Patterns and Processes. An Introduction to Anthropological Strategies for the Study of Sociocultural Change.* New York, Free Press 1974.

6/ Rostow, W. W., *The Stages of Economic Growth.* Cambridge, Cambridge University Press 1960, s. 4–12.

hlavní faktory lze zařadit ekonomický růst, rozvoj městského způsobu života, diferenciaci politických struktur, zvyšování úrovně všeobecné vzdělanosti, zintenzivnění společensko-politické aktivity, sociální mobilizaci, rozvoj masových médií a zdokonalení metod politické agitace.⁷ Zvláštní role v procesu modernizace je přitom vyhrazena elitám.⁸

Ty tvoří ohniska modernizace, kolem nichž se soustřeďují ostatní sociální skupiny, jimž v závislosti na jejich vzdálenosti od politického a ekonomického centra připadá více či méně periferní úloha. Rozdílná míra participace na procesu modernizace je častou příčinou napětí a střetů mezi vládnoucí elitou a ostatními složkami společnosti.

Pojem sociální mobilizace označuje proces odbourávání přežitých společenských, psychologických a politických struktur, který umožňuje masám, aby si osvojily nové modely chování.⁹ Ve světle této definice se tedy společenská mobilizace ukazuje jako rozhodující faktor modernizace a jako jeden z jejích úhelných kamenů. Proces společenské mobilizace je součástí rozsáhlé transformace, neboť uvádí do pohybu mechanismus překotné integrace obrovských sociálních skupin do nových hodnotových systémů.¹⁰ Tento mechanismus s sebou nese koexistenci moderních a tradičních sektorů. Modernizace rovněž zahrnuje proces rozšiřování sociálních a politických práv směrem k jejich zpřístupnění co nejširším vrstvám obyvatelstva daného státu, což se nejčastěji děje na pozadí vzrůstajících sociálních konfliktů či

7/ La Palombara, J., *Bureaucracy and Political Development*. Princeton–New Jersey 1963; Shils, E., *Political Development in the New States*. Gravenhage, Mouton 1962; Dodd, Ch. H., *Political Development*. London–Basingstoke, Macmillan 1972.

8/ Eisenstad, S. N., *Modernization. Protest and Change*. Englewood Cliffs, Prentice Hall 1966.

9/ Deutsch, K., Social Mobilization and Political Development. *American Political Science Review*, 1961, no. 55, s. 493–514.

10/ Dodd, Ch. H., *Political Development*, c.d., s. 37–44.

dokonce revolucí. Nižší vrstvy společnosti získávají tato práva na úkor zájmů vyšších vrstev nebo privilegovaných sektorů a skupin.

V populistických režimech dochází k rozšiřování práv převážně v důsledku kompromisu v soustavě třídních aliancí nebo integrací marginalizovaných vrstev do systému. Sociální mobilizace představuje komplikovaný proces slučující dezintegraci existujících struktur a následnou reintegraci společnosti. V této souvislosti bych ráda prodiskutovala některé otázky sociální participace.¹¹

Sociální participace jako součást demokracie

Jean Jacques Rousseau byl přesvědčen, že už samotný fakt naší podřízenosti vládě, jejíž počínání nemůžeme kontrolovat, nás zbavuje lidskosti.¹² A vůbec nezáleží na tom, zda je příslušná vláda benevolentní nebo represivní. Důležitá je pouze okolnost, že jen vládě spravované lidem může ležet na srdci princip obecného blaha. Je tedy zřejmé, že vláda náležející lidu by měla být spravována rovněž lidem. Tento názor je zastáván stoupenci přímé demokracie.¹³ Ti se domnívají, že přímá demokracie je nadřazena nepřímé demokracii. Spolu s J. J. Rousseauem namítají, že svrchovanost nemůže být re-

11/ Srv. Marczevska-Rytko, M., Public Administration and Political Participation. In: Wojtaszczyk, K. A./ Jarosińska, M. (eds.), *EU-Engagement to the East: Public Administration in Eastern Europe and European Standards*. Warszawa 2000, s. 119–125.

12/ Pro ilustraci postačí uvést jeden z charakteristických Rousseauových výroků: „Lid Anglie se považuje za svobodný; to je ale hrubý omyl; takovým je jen v období parlamentních voleb. Jakmile jsou členové parlamentu zvoleni, otroctví znovu získává navrch a svoboda není ničím.“ Rousseau J. J., O společenské smlouvě neboli Zásady státního práva. In: *týž, Rozpravy*. Praha, Svoboda 1989, s. 215–288.

13/ Srv. Marczevska-Rytko M., *Demokracja bezpośrednia w teorii i praktyce politycznej*. Lublin, Wydawnictwo UMCS 2001; Mar-

prezentována. Jakkoliv se s touto pozicí ztotožňujeme, musíme přesto zvážit argumenty uváděné stoupenci reprezentativní demokracie.¹⁴

Zastánci nepřímé demokracie uvádějí několik argumentů, proti nimž – vezmeme-li v úvahu stav současné masové společnosti – lze zdánlivě jen stěžít něco namítnout. Za prvé, reprezentativní systém na jedné straně umožňuje, aby byla moc svěřena těm, kteří vynikají nadprůměrnou mírou inteligence, zkušeností nebo zájmu o veřejné dění. Na druhé straně ale připouští, aby konečné slovo – vyjádřené například prostřednictvím účasti v nejbližších volbách – patřilo lidu. Za druhé, zvolení zástupci mohou správě veřejných záležitostí věnovat veškerý svůj čas, což lid ve svém celku učinit nemůže. Situace athénské polis není v tomto ohledu dostatečně reprezentativní. Politického života se zde mohli zúčastňovat pouze svobodní občané. Ať tak či onak, tolik je jisté, že nepřímá demokracie je s to reálně zvládnout každodenní problémy související se správou veřejných záležitostí. V podmínkách dnešního světa by dokonce ani občané nejmenších států nemohli navštěvovat všeobecná shromáždění častěji než jednou za několik týdnů. Za třetí, zastupitelské sbory jsou zárukou pokojnějšího průběhu rokování než všelidová shromáždění. Už jenom přítomnost davu vnáší do jednání nežádoucí emoce a může dokonce podněcovat vyjadřování extrémních názorů. Účastníci masových shromáždění navíc podléhají snadněji momentálním návalům emocí než malá skupinka zastupitelů.¹⁵ A za čtvrté, přímá demokracie může fungovat pouze uvnitř teritoriálně i demograficky nevelkých společenství. Nepřímá demo-

czewska-Rytko, M., Problems with Democracy. Too Much or Too Little Democracy. *La sociedad civil en el siglo, XXI*, 1–7. 6. 2000, Estudios Internacionales Para el Desarrollo, CEID 2000, CD.

14/ Tinder, G., *Myślenie polityczne. Odwieczne pytania*. Přel. A. Dziurdzik. Warszawa 1995, s. 118.

15/ Le Bon, G., *Psychologia tłumu*. Přel. B. Kaprocki. Warszawa, PWN 1986, s. 47–92.

kracie naproti tomu nabízí možnost politické integrace ve velkém měřítku.

Stoupenci přímé demokracie na svou obhajobu uvádějí argumenty zcela jiného druhu.¹⁶ Kladou důraz zejména na svůj pozitivní vztah k lidu jako takovému. Sdílejí naději na blízké uskutečnění svých vizí. Z těch je jejich srdci obzvlášť blízká myšlenka lidové samosprávy. Jinými slovy, lidé jsou schopni přemýšlet o směřování svých životů a mohou aktivně zasahovat do jejich chodu. Přímá demokracie dává každému jednotlivci vyhlídku na co možná nejplnější využití této univerzálně sdílené schopnosti. Nepřímá demokracie se naproti tomu prakticky rovná pasivnímu občanství. Ke spoluúčasti na řízení veřejných záležitostí dochází pouze v době konání voleb. Za druhé, zastánci přímé demokracie se opájejí vizí budoucí společnosti, která překoná slabiny nepřímé demokracie. Nepřímá demokracie možná zmírňuje rozdíl mezi kastou vládnoucích a kastou ovládaných, nicméně neusiluje o jeho odstranění. Přímá demokracie představuje příslib překonání tohoto rozdílu. Všichni lidé bez rozdílu se stanou suverény, každý se bude podílet na vládě.

Z výše uvedených úvah lze vydedukovat, že argumenty zastánců nepřímé demokracie vycházejí ze stávajícího uspořádání. Jejich oponenti naproti tomu nejčastěji hledí do mlhavé budoucnosti, přičemž poukazují na nedostatky v současné podobě tohoto modelu vlády. To s sebou nese řadu komplikací a nejasností. Předně, přímá demokracie by vyžadovala daleko více času a námahy, než je správě veřejných záležitostí ochoten věnovat průměrný občan. Stoupenci tohoto typu vlády se patrně domnívají, že plnohodnotné prožívání života je úzce svázáno s veřejnou aktivitou. Za druhé, byrokracie, která před-

16/ Tinder, G., *Myślenie polityczne. Odwieczne pytania*, c.d., s. 119; Littleton, M. W., *Direct Democracy*. In: <http://douglass.speech.nwu.edu/litt-b18.html>; Byron, B., Coudert, F., *America Speaks*. New York 1928, s. 282–285.

stavuje integrální součást systému nepřímé demokracie, je zastánci přímé demokracie vnímána jako privilegovaná vládnoucí vrstva, izolovaná od zbytku společnosti a sledující své vlastní zájmy na úkor ostatních. Totéž platí i o manažerech a technokratech. S tím nepřímo souvisí i implicitní domněnka, že řešení politických otázek nevyžaduje žádné speciální znalosti. Občané sami ve své drtivé většině prý disponují dostatečnými schopnostmi k jejich efektivnímu zvládnutí. Pravdou nicméně je, že náročnost problémů, s nimiž se potýká moderní stát, daleko přesahuje kompetenci řadového občana. Řešení spatřují zastánci přímé demokracie v prohlubování vzdělanosti a v širším zapojení lidí do politického procesu.

Způsobilstvo řadového občana k vládnutí se v různých historických epochách opakovaně stávala předmětem diskusí. Pochybnosti o jeho způsobilstvu byly přitom nejčastěji vyslovovány nepřáteli demokracie nebo stoupcem její reprezentativní podoby. Emil Faguet se například domníval, že demokracie je bytostně vládou laiků.¹⁷ I kdyby této formě vlády bylo souzeno stát se někdy v budoucnu nepostradatelnou, měla takovou být nanejvýš jen jako nástroj k provádění průzkumů veřejného mínění. Naopak Emil A. Chartier, píšící pod pseudonymem Alain, má na tuto otázku – jak je ostatně patrné i z následujících řádek – jiný názor: „Je pravda, že zvolený zástupce ve většině případů nedisponuje jinými znalostmi, než jakým se může těšit z titulu své profese. Dovolte mi nicméně připomenout, že pokud je advokátem, vyzná se v zákonech, v zákonem předepsaných procedurách a v rozličných úskalích právního řádu, a pokud je obchodníkem, vyzná se v účetnictví a národohospodářství; a jestliže je podnikatelem, může být prospěšný užitečnými připomínkami k veřejným zakázkám. To je také důvod, proč stížnosti na ignoranci a nekompetentnost poslanců nemohu považovat než za chabé a nesmyslné výmluvy. Já osobně bych nepřipiso-

17/ Faguet, É., *Kult níkompetencji*. Lwów – Warszawa 1922, s. 3.

val tak vysokou důležitost znalostem, ale spíše smyslu pro čest a bezúhonnosti mravů.¹⁸ A k tomu dodává: „Říká se, že obyčejný člověk je nevzdělaný a že se mýlí co do povahy svých skutečných zájmů. Kolik ministrů a králů bylo ale rovněž na omylu ohledně povahy svých skutečných zájmů! Už jen samotný počet takových přehmatů mohl jejich původce vyvést z omylu. Masa voličů, jejichž individuální omyly stojí jeden proti druhému a vzájemně se negují, je nakonec možná ještě nejspolehlivějším indikátorem obecného zájmu.“¹⁹ Dokonce i Hans Kelsen, jehož bychom asi sotva mohli podezřívat ze sympatií k systému přímé demokracie, svého času prohlásil: „Na druhé straně není nezbytně nutné být pesimistou a přitakávat bezvýhradně Ibsenovu trpkému povzdechu, že většina nemá nikdy pravdu a že národ absolutně není s to pochopit své skutečné potřeby; stačí jen když se omezíme na konstatování, že Pravda a Dobro se ne vždy musí zjevovat pouze národu, pouze a jen většině, abychom si k proklamovaným přednostem demokracie uchovali přinejmenším skeptický postoj.“²⁰

V principu se obě varianty demokracie přidržují názoru, že rozhodující slovo má patřit lidu. Odlišnosti jsou jen v představách, jak by toto společné krédo mělo být naplňováno. Nepřímá demokracie nepřekonává odcizení mezi vládnoucími a ovládanými, a soustřeďuje se tudíž spíše na otázku kontroly vládnoucích elit ostatními občany. Přímá demokracie naopak proti tomuto odcizení bojuje, a její rétorika se tudíž přibližuje postulátům populismu.²¹ Tak můžeme pozorovat, že stoupcem nepřímé demokracie zdůrazňují hodnotu dovedností, způsobilos-

18/ Alain, *Elementy doktryny radykalnej*. In: Sobolowska, B./Sobolewski, M., *Mysl polityczna XIX i XX w. Liberalizm*. Warszawa 1978, s. 445.

19/ Tamtéž, s. 447.

20/ Kelsen, H., *O istocie i wartosci demokracji*. Přel. F. Turynowa. Warszawa 1936, s. 123–131.

21/ Marczevska-Rytko, M., *Populizm. Teoria i praktyka polityczna*. Lublin, Wydawnictwo UMCS 1995.

ti a zodpovědnosti politických elit. Věnují tudíž velkou pozornost náležitému využití vědomostí a dovedností manažerů a expertů. Na druhé straně zastánci přímé demokracie kladou důraz na přímou participaci občanů v procesu utváření politických rozhodnutí.

Klasicky fungující reprezentativní demokracie může v sobě obsahovat prvky přímé demokracie a naopak. To připouštějí dokonce i její odpůrci. Benjamin Barber se například domnívá, že by jím navržené instituty silné demokracie měly mít v rámci moderní společnosti protějšek v institutech reprezentativní demokracie.²² A Carol C. Gould jde v úvahách tohoto typu ještě o krůček dál, když razí názor, že instituce reprezentativní demokracie jsou integrální součástí širšího systému jejího pojetí demokracie přímé.²³ Než tedy model nepřímé demokracie zavrhneme jako scestný, měli bychom se nejprve seznámit s různými mechanismy jeho fungování. Americká společnost navzdory špatným zkušenostem s praktickým fungováním nepřímé demokracie zatím na tento model nerezignovala. To lze doložit na příkladu studií Thomase E. Cronina pojednávajících o takových institutech přímé demokracie, jakými jsou např. občanské iniciativy, referendum nebo plebiscit o odvolání z úřadu.²⁴

Na základě dat získaných z nezávislých průzkumů veřejného mínění dochází Cronin k závěru, že Američané by podporovali vládu zvolených zástupců i kdyby měli větší možnost využívat mechanismů přímé demokracie. Doslova uvádí: „Ačkoliv se politologové stále

22/ Barber, B. R., *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*. Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press 1984, s. 262.

23/ Gould, C. C., *Rethinking Democracy: Freedom and Social Cooperation in Politics, Economy and Society*. Cambridge – New York, Cambridge University Press 1988, s. 262.

24/ Cronin, T. E., *Direct Democracy. The Politics of Initiative, Referendum and Recall*. Cambridge, Mass. – London, Harvard University Press 1989.

přou o povaze příslušných konsekvencí, většina z nich by se shodla, že prvky přímé demokracie nikterak neoslabilly standardní legislativní proces. Dokonce i v oblastech veřejné správy, kde jsou tyto instituty prakticky využívány, zůstává 98 až 99 procent zákonů ve výlučné kompetenci zákonodárců. Zákonodárci dnes hrají důležitější roli než kdykoliv předtím; přibývající populace a rostoucí požadavky na vládu je totiž nutí přijímat stále větší díl zodpovědnosti. Američané ve své drtivé většině ochotně přenechávají práci na tvorbě zákonů zvoleným zástupcům a na prostředky přímé demokracie téměř jednotně pohlížejí jako na poslední alternativu legislativního procesu.²⁵ Samozřejmě lze připustit námitku, že tenze a těžkosti provázející proces rozhodování v systému reprezentativní demokracie v praxi její fungování komplikují. V tomto ohledu se tedy musíme vypořádat s dvěma klíčovými otázkami: Jak si mohou být zvolení zástupci jisti, že jednájí v souladu s širšími sociálními preferencemi? A může mít naopak veřejnost nějakou záruku, že její zástupci budou jednat v souladu s jejími zájmy? Na tyto otázky neexistují jednoduché a vyčerpávající odpovědi. Každopádně nelze popřít, že v moderní rozvinuté společnosti se mechanismy reprezentativní demokracie staly praktickou nutností. To pochopitelně neznamená, že by – už jenom s ohledem na překotný vývoj v oblasti komunikačních technologií – nemohly být podrobeny radikálnímu zpochybnění.²⁶ Otázky související s vývojem demokracie jsou nesmírně komplexní, zejména ve stávající éře globalizace.²⁷ Náleží k nim i otázka takzvané delegativní demokracie.

25/ Tamtéž, s. 228.

26/ Marczevska-Rytko, M., Demokracja elektroniczna. *Zeszyty Naukowe Puławskiej Szkoły Wyższej*, 2000, no. 2, s. 89–101.

27/ Marczevska-Rytko, M., Europe and the Challenges of Globalization: Opportunities and Dangers. *Polish Political Science Yearbook*, 2001, s. 85–97; Marczevska-Rytko, M., Procesy globalizacyjne a demokracja bezpośrednia. In: Pietrasz, M. (ed.), *Oblicza globalizacji*. Lublin, Wydawnictwo UMCS 2002, s. 177–195.

Delegativní demokracie

Se systémem delegativní demokracie, jejíž teorii zformuloval Guillermo O'Donnell, se setkáváme zejména ve státech, které se rozešly s autoritativními způsoby vlády.²⁸ Zmiňovaný autor zformuloval několik klíčových tezí o modelech demokracie uváděných v literatuře. Za prvé, veškeré pokusy o teoretickou a typologickou klasifikaci demokracie se točí kolem modelu reprezentativní demokracie, s nímž se setkáváme v nejrozvinutějších kapitalistických zemích. Za druhé, demokratické režimy nastolené v nedávné době v některých postkoloniálních a postkomunistických zemích splňují kritéria demokratického uspořádání, které R. Dahl označuje jako polyarchie. Za třetí, zřízení těchto zemí nelze vesměs označit za typický případ reprezentativní demokracie. Setkali bychom se v nich spíše s řadou prvků, které by nás opravňovaly charakterizovat je jako příklady delegativní demokracie. Za čtvrté, tyto režimy nejsou institucionalizovanými (tj. konsolidovanými) demokraciemi. A za páté, konkrétní podoba delegativní demokracie je do značné míry determinována charakterem sociálních a ekonomických problémů zděděných od bývalých autoritativních vlád.

Podle O'Donnella jsou v moderní společnosti politické instituce zárukou nezbytné míry komunikace a soudržnosti mezi rozmanitými složkami společnosti, jakož i mezi různými strukturálními faktory a individui. Povaha společenských institucí ovlivňuje zásadním způsobem konkrétní podobu společenského uspořádání: někteří účastníci politického procesu se stávají jeho reprezentanty, zatímco jiní jsou z něho vyloučeni. Autor poukazuje na okolnost, že neblahým důsledkem institucionalizace bývá vyloučení některých složek společnos-

28/ O'Donnell, G., Demokracja delegatywna. *Res Publica Nowa*, 1997, no. 4, s. 66–77; O'Donnell, G., Illusions about Consolidation. *Journal of Democracy*, January 1996, s. 34–51.

ti z politického procesu nebo nadměrná byrokratizace. Ještě horší alternativu spatřuje v podřízení sociálního a politického života principům vězňova dilematu (instituce se pokoušejí zredukovat sociální kooperaci na princip racionální volby, přičemž situace označovaná jako vězňovo dilema nastává tehdy, když se ignorování vůle ostatních a odmítnutí kooperovat s nimi jeví jako racionální postoj).²⁹ Charakteristickými rysy noninstitucionální demokracie jsou nižší akceschopnost, větší zranitelnost a omezený počet politických institucí. Jejich místo zaujímají klientismus, systém vlády jedné strany a korupce.

Delegativní demokracie svěřuje veškerou moc do rukou vítěze prezidentských voleb. Jediná omezení pro něj vyplývají ze vzájemných sympatií a antipatií mezi různými společenskými silami a z ústavně předepsané délky jeho úřadu. Prezident je vnímán jako ztělesnění vůle národa a jako svrchovaný strážce jeho zájmů. Jeho mocenskou základnu tvoří politické hnutí, které eliminovalo veškeré třenice a spory spojované obvykle s normálním fungováním politické strany. V tomto modelu demokracie se prezident jeví jako osoba povznesená nad veškeré neshody vyplývající z vnitrostranických střetů nebo soupeření různých zájmových skupin.

Delegativní demokracie je demokracií bytostně většinovou. To vyplývá z okolnosti, že většina vyzdvihující jednotlivce k moci se ustavuje ve volbách. Zvolený jedinec se po dobu trvání svého úřadu stává ztělesněním nejvyššího národního zájmu. V čem ale spočívá hlavní rozdíl mezi praktickým fungováním delegativní a reprezentativní demokracie? Pro reprezentativní demokracii je příznačná jak vertikální, tak horizontální distribuce zodpovědnosti. Vertikální zodpovědnost se týká zodpovědnosti zvolených zástupců vůči jejich voličské základně. Horizontální zodpovědnost odkazuje k síti různých

29/ Marczevska-Rytko, M., Gier teoria. In: Chmaj, M. (ed.), *Mały leksykon politologiczny*. Lublin, W. Sokół 1996, s. 92–93.

nezávislých institucí, které jsou oprávněny kontrolovat činnost vládních úředníků a v krajním případě je podrobovat i sankcím. V systému delegativní demokracie se rovněž setkáváme s praxí vertikální zodpovědnosti, ovšem nástroje prosazování horizontální zodpovědnosti zde zcela chybí nebo jsou velice omezené.

Oba modely demokracie se také liší konkrétní podobou tvorby politických rozhodnutí. V reprezentativní demokracii jsou politická rozhodnutí uskutečňována větším počtem rozmanitých, relativně autonomních činitelů. To na jedné straně vede k tomu, že se proces rozhodování prodlužuje. Na druhé straně tato situace ale dovo-luje vyvarovat se vážných chyb a rozdělit zodpovědnost mezi pluralitu nezávislých činitelů. V delegativní demokracii se prezident těší privilegii prakticky nulové horizontální zodpovědnosti. Může sice činit rásná politická rozhodnutí, ovšem jen za cenu vyššího rizika, že se dopustí vážných politických přehmatů. Za této situace je veškerá tíha odpovědnosti přenesena na jednu jedinou osobu. Prezident se, obrazně řečeno, „odřízne“ od většiny institucí a organizovaných zájmových skupin a vezme na sebe plnou zodpovědnost za výsledky své politiky. V důsledku této okolnosti popularita prezidenta v takových systémech neustále kolísá mezi nekritickou podporou a kategorickým odmítáním. Tyto plebiscitární tendence delegativní demokracie lze pozorovat v řadě zemí Latinské Ameriky, Asie, Afriky a bývalého komunistického bloku.³⁰ Příslušný typ vlády byl popsán v rámci studií věnovaných autoritativním modelům vládnutí a byl různými autory označován jako cesarismus, bonapartismus nebo populismus.³¹ Podle O'Donnella delegativní demokracie nepřispívá k tvorbě

30/ Kubicek, P., *Delegative Democracy in Post-Soviet States*. In: Dumala, A./Pietraś, Z. J. (eds.), *The Future of East-Central Europe*. Lublin, Curie University Press 1996, s. 443.

31/ Marczevska-Rytka, M., *Populizm. Zagadnienia teorii i praktyki politycznej w Ameryce Łacińskiej*. Lublin 1992.

a posilování politických institucí, na druhé straně ale hospodářská politika uskutečňovaná jejími vládami nemusí být nutně posuzována jako vyložený neúspěch.³²

Modernizace a populismus

Populismus se zrodil – mimo jiné – v moderních Spojených státech, když hospodářská deprese na konci devadesátých let devatenáctého století vyvolala v průmyslově méně rozvinutých oblastech vlnu protestního hnutí.³³ Obyvatelstvo těchto oblastí se cítilo být vykořisťováno nově zformovanými kapitalistickými monopoly. Obdobné peripetie postihly světové hospodářství za první světové války (například v Chile), v období velké hospodářské krize na konci 30. let (zejména v Peru a v Brazílii), za druhé světové války (hlavně v Argentíně) a po pádu režimů takzvaného reálného socialismu: v éře globalizace.³⁴ V tomto ohledu představuje tedy po-

32/ Více k problematice vztahů mezi delegativní demokracií a socioekonomickými krizemi viz O'Donnell, G., *On the State, Democratization and Some Conceptual Problems. A Latin American View with Glances at Some Post-Communist Countries.* *World Development*, 1993, 21, s. 1355–1369.

33/ Pollack, N., *The Populist Response to Industrial America.* Cambridge, Harvard University Press 1962; Hofstadter, R., *North America.* In: Ionescu, G./Gellner, E. (eds.), *Populism. Its Meanings and National Characteristics.* London, Weidenfeld & Nicolson 1969; Rotgers, H. R./Harrington, M., *Unfinished Democracy. The American Political System.* United States of America 1981; Ostler, J., *Prairie Populism. The Fate of Agrarian Radicalism in Kansas, Nebraska and Iowa, 1880–1892.* Lawrence, University Press of Kansas 1993; Argersinger, P. H., *Populism and Politics: William Alfred Peffer and the People's Party.* Lexington, University Press of Kentucky 1974.

34/ Conniff, M. L. (ed.), *Latin American Populism in Comparative Perspective.* Albuquerque, University of New Mexico Press 1982; Veliz, C. (ed.), *Obstacles to Change in Latin America.* New York, Oxford University Press 1965; Ianni, O., *Crisis in Brazil.* New York – London, Columbia University Press 1970; Davis, H. E., *Revolutionaries, Traditionalists, and Dictators in Latin America.* New York, Cooper

pulismus reakci na překotný rozvoj kapitalismu.³⁵ Podle O'Donnella se v dějinách Latinské Ameriky můžeme setkat s třemi základními typy politického uspořádání: s oligarchickým typem, s populistickým typem a s byrokraticko-autoritářským typem.³⁶ Pro populistický model byl příznačný ekonomický a kulturní nacionalismus. Stát podporoval prvotní fázi industrializace orientovanou na zakládání podniků produkujících zboží dlouhodobé spotřeby. To bylo prováděno přímo prostřednictvím podpory domácího průmyslu a nepřímo posilováním role veřejného sektoru. Nejmarkantnějšími příklady takových zásahů byly režimy Getulia Vargase a Juana D. Perona. Populistické koalice zformované v oné době představovaly účinný katalyzátor stabilizace sociálních poměrů, i když se tak stalo jen za cenu dočasného oslabení autonomie ekonomických a politických elit. Vytvářením koalicí mezi odlišnými, nezřídka antagonisticky motivovanými, zájmovými skupinami a do jisté míry i zohledňováním zájmů širokých lidových vrstev se populistickým vládám dařilo udržovat lid mimo sféru mocenských struktur. Zároveň tím ale stály v cestě, nebo

Square Publishers 1973; Mendes, C., *Beyond Populism*. State University of New York at Albany 1977; Vargas, G., *A Nova política do Brazil*. Rio de Janeiro, José Olympio Editora 1938–1947; Dobrzycki, W., *Ameryka Łacińska we współczesnym świecie*. Warszawa, Wydawnictwo MON 1989; Furtado, C., *Análise do „Modelo“ Brasileiro, Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro 1972; Klaren, P. F., *Modernization, Dislocation, and Aprismo: Origins of the Peruvian Aprista Party, 1870–1932*. Austin, University of Texas Press 1973; Torre, V. R. H. de la, *El Plan del Aprismo*. Lima 1931; Casanova, P. G. (ed.), *No intervención, autodeterminación y democracia en América Latina*. Mexico, Siglo XXI Editores 1983; Peron, J., *Political Course of the Future*. Buenos Aires 1948; Germani, G., *Política y sociedad en una Época de Transición*. Buenos Aires, Paidós 1971.

35/ Marczevska-Rytko, M., Populizm a procesy modernizacyjne na gruncie latynoamerykańskim. *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska*. Sectio K: Politologia, 1995/1996, s. 281–304.

36/ O'Donnell, G. A., *Modernization and Bureaucratic-Authoritarianism*. Studies in South American Politics. Berkeley Institute for International Studies 1973.

dokonce otevřeně bránily konsolidaci lidu v politickou sílu, která by byla s to zápasit za své vlastní autentické zájmy. Jinak řečeno, populistická hnutí představovala politickou formu sociální kontroly na přechodu mezi oligarchií a masovou společností. Začleněním příslušníků dělnické třídy do systému sociální participace se z nich nicméně stala institucionální překážka rozvoje sil s největším potenciálem ke společenské reformě.

Ve Spojených státech byla nespokojenost farmářů vyvolána vzrůstajícím vlivem korporací na politické dění, což mělo za následek rozsáhlou korupci. Podle jednoho z autorů píšících o tehdejší době by se v téže míře, v jaké je rovnost před zákony samozřejmým principem politické svobody, měl stát přístup k železnici samozřejmým principem svobody industriálního věku.³⁷ Americký venkov nebyl s to držet krok s překotným tempem rozvoje měst a průmyslové modernizace, což tváří v tvář kapitálu protežovaného státem vyvolávalo frustraci. Rovnováha mezi rozvojem měst a venkova byla ve společnosti procházející procesem modernizace narušena. Za této situace se nelze divit, že volební kampaně nově založené populistické strany byly prezentovány jako střet mezi masami prostých občanů a hrstkou milionářů označovanou jako plutokracie. Takový výklad základního společenského konfliktu se v ideologii veškerých odrůd populismu udržel prakticky beze změny dodnes. Charakteristickými znaky populistického obrazu světa byly víra v očištnou moc „vlády lidu“ a touha posílit pravomoci federální vlády. Wall Street vnímaná jako symbol útlaku se stala terčem nesmiřitelného nepřátelství. Ze všech stran zazníval názor, že Wall Street neslouží zájmům lidu, ale zájmům monopolů zotročujícím masy obyčejných lidí. Volalo se po vydání neomezeného množství stříbrných mincí, jakož i po zavedení progresivní daně z příjmu a po ustavení vládní agentury pověřené

37/ Hicks, J. D., *The Populist Revolt*. Lincoln, University of Nebraska Press 1961, s. 68.

dohledem nad sektory ovládanými všemožnými druhy korporací. K dalším požadavkům mimo jiné náleželo: uvalení restrikcí na příliv zahraničních dělníků, zkrácení pracovní doby v průmyslových odvětvích, nízké úrokové sazby na federální úvěry, přímé senátní volby, začlenění rozmanitých občanských iniciativ do politického systému a zavedení referenda. Mnohé z těchto požadavků se dočkaly praktického naplnění v první polovině dvacátého století. Ačkoliv původní populistické hnutí z konce devatenáctého století postupně zaniklo, když bylo asimilováno Demokratickou stranou, populismus v širším slova smyslu jako jeden z proudů amerického politického myšlení přetrval dodnes. S charakteristickými prvky populistické rétoriky, jakož i s mobilizací nejširších lidových vrstev prostřednictvím jejich nespokojenosti s fungováním tradičního politického modelu, jsme se mohli setkat například v sociálním hnutí senátora McCarthyho nebo ve volebních kampaních George Wallace, George S. McGoverna, Jamese Cartera, Rosse Perota či Jamese Buchanana.³⁸

V praxi se můžeme setkat s dvojím pojetím populismu. To první, zastávané mimo jiné L. Goodwynem, spojuje

38/ Newfield, J./Greenfield, J., *Populist Manifesto*. New York, Praeger Publishers 1972; Rogin, M. P., *The Intellectuals and McCarthy: The Radical Specter*. Cambridge, Mass., MIT Press 1967; Kaufman, B. I., *The Presidency of James Earl Carter*. Kansas, University Press of Kansas 1993; Church, G. J., *The Other Side of Perot*. *Time*, 1992, no. 26, s. 22–28; Barrett, L. I., *Perot-noia*. *Time*, 1992, no. 45, s. 22–24; Barrett, L. I., *Perot Takes a Walk*. *Time*, 1992, no. 30, s. 28–29; Plutocratic Populist. *Time*, 1992, no. 14, s. 35; Shapiro, W., *President Perot?* *Time*, 1992, no. 21, s. 23–27; Novak, R. D., *Pat Buchanan, Populist Republican*. *National Review*, 1995, 14. August, s. 33–36; Corn, D., *Buchanan Rages On. A Potent Trinity – God, Country and Me*. *The Nation*, 1995, 26. June, s. 913–916; Bacevich, A. J., *Politics and Foreign Policy in 1996. The Impact of the New Populism*. *Orbis*, 1996, Winter, s. 31–43; Judis, J. B./Lind, M., *For a New Nationalism*. *The New Republic*, 1995, 27. March, s. 19–27; Cooper, M./Friedman, D., *The Rich in America. Why a populist campaign against them has its limits*. *US News and World Report*, vol. 111, 1991, s. 34–40; *Cover Story. Populism*. *Business Week*, 1995, 13. March, s. 72–78.

populismus s objevem demokratických prostředků participace na politickém životě ze strany nejširších lidových vrstev. To druhé naopak líčí populismus jako líheň fašizoidních hnutí.³⁹ A právě to by se podle mého názoru dalo aplikovat na současnou situaci v Evropě. Dezentované občany dopřávají sluch hlasatelům vizí prodchnutých xenofobií, separatismem a izolacionalismem vzývajícími nezávislost globálního trhu. Nedávné volební úspěchy populistických politiků jsou toho výmluvným příkladem.⁴⁰ Ačkoliv se populistická hnutí zrodila z rozporů kapitalistického systému, nedají se v žádném případě označit za hnutí programově antikapitalistická. Jak pro nové elity usilovně hledající novou mocenskou základnu, tak pro dělnictvo a rolnictvo dožadující se spoluúčasti na novém společenském uspořádání představoval populismus vyhlídku na zmírnění šoku způsobeného znovunastolením kapitalismu. V důsledku rozvoje kapitalismu a sílícího procesu globalizace začaly některé zaostávající nebo marginalizované sociální skupiny hledat oporu ve státě, od něhož se očekávalo opětovné nastolení soudržnosti dosavadních systémů a posílení sociální ochrany. Jejich naděje se rovněž začaly upínat k silným vůdcům, kteří se situují do role ochrán-

39/ Patrně nejproslulejšími alternativními výklady populismu jsou Goodwyn, L., *The Populist Movement: Short History of the Agrarian Revolt in America*. New York, Oxford University Press 1978 a Hofstadter, R., *The Age of Reform*. New York, Knopf 1955.

40/ Srv. Marczevska-Rytka, M., Ruchy populistyczne wobec procesu integracji europejskiej. In: Marczevska-Rytka, M. (ed.), *Polska między Zachodem a Wschodem w dobie integracji europejskiej*. Lublin, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2001; Marczevska-Rytka, M., referát *The Problem of Xenophobia in the Context of Populism and European Enlargement* přednesený na půdě Mirového institutu (Mirovni inštitut) v Ljubljani (v tisku); Marczevska-Rytka, M., Problem of Populism in East-Central Europe. In: *The Future of East-Central Europe...*, c.d., s. 485–490; Marczevska-Rytka, M., Populist Movements in the Process of Transformation in Poland – 1989–2000. In: *Approaching a New Millennium: Lessons from the Past – Prospects for the Future*. Ed. D. Apollon, O.-B. Fure, L. Svåsand. Bergen 2000, CD.

ců národní identity a státní svébytnosti. Populismus, který se zpočátku profiluje jako logický důsledek zrychlování procesu modernizace, se tedy od určitého bodu stává faktorem stagnace. V tomto smyslu se názor charakterizující populismus jako hnutí kolísající mezi progresivními a regresivními proudy sociálního vývoje ukazuje jako oprávněný.

Na závěr nezbyvá než konstatovat, že problémy diskutované v tomto pojednání jsou navýsost komplexní, zejména ve stávající epoše globalizace. Jejich podstatu bychom snad obrazně mohli vystihnout pomocí symbolů vypůjčených z knihy Thomase Friedmana *The Lexus and the Olive Tree (Lexus a olivovník)*.⁴¹ Lexus jakožto značka špičkového vozu je zde indexem modernity, industrializace a pokroku. Olivovník symbolizuje naše kořeny, národní identitu, národní tradice. A populismus vzbuzuje zdání, že vede zápas o olivovník, my však – dle mého soudu – nesmíme nikdy zapomínat, že navzdory svým kořenům jsme v první řadě osobami, neboť jen tak budeme moci jednoho dne vyrobit ještě lepší Lexus.

41/ Friedman, T. L., *The Lexus and the Olive Tree*. New York, Anchor Books, A Division of Random House 2000.

Od revolty k protestu. Veřejný protest jako způsob komunikace a zdroj identity*

Radim Marada

Když v létě roku 2001 česká média referovala o anti-globalizačních demonstracích v italském Janově, mohli jsme na adresu demonstrujících slyšet a číst vyjádření, jako je to následující: „Ani oni sami často nevědí, kdo jsou. Část z nich přísahá na nenásilí, jiní dorazili do Janova už s plynovými maskami a poslední chvíle před summitem trávili výrobou štítů a zápalných bomb. [...] Ve spektru 740 seskupení, skupin a skupinek, které přijely do Janova prosazovat své rozporné záměry a cíle, je těžké najít nějaký společný činitel: až na nespokojenost se světem, jaký je dnes, a s jeho vládci. [...] Jsou mezi nimi katolíci, komunisté, zapatisté, charity, ochránci životního prostředí, bojovníci proti chudobě třetího světa, míroví aktivisté, odboráři i zapřísáhlí odpůrci kapitalismu ve všech jeho podobách. [...] Tyto skupiny mají různé cíle, ale jediného nepřítele: mocné tohoto světa, vlády, nadnárodní společnosti.“

Uvedená citace pochází z článku publikovaném v *Mladé frontě DNES* 23. července 2001. Skutečnost, že podobné komentáře přinesla média v celém západním světě, nám připomněla, že relativně silné antiglobalizační hnutí v Čechách začlenilo českou politiku a politickou zkušenost do kontextu celosvětových neboli globálních trendů. Jelikož citovaná reflexe není úplně mimo obraz, můžeme z ní vyjít v závěrečných úvahách o kulturní

* Následující text představuje páteř třetí kapitoly monografie *Kultura protestu* (nakladatelství CDK).

formě veřejného protestu coby reprezentace politické identity svého druhu.

S uvedenou ukázkou lze sdílet její implicitní sdělení, že celé antiglobalizační hnutí dnes představuje výraznou symbolickou reprezentaci protestní kultury, či přesněji řečeno kultury veřejného protestu. Zřejmá je i skutečnost, že toto hnutí je současně v mnoha ohledech velmi heterogenní: zahrnuje aktéry s různou sociální zkušeností a rozdílnými ideologickými orientacemi (orientacemi, které jsou často vzájemně nesmiřitelné, jako například zmínění katolíci a komunisté), najdeme v něm lidi vyznávající rozdílné protestní strategie a sledující různé praktické cíle, jeho reprezentanti se sdružují v různých druzích asociací či organizací (lokálních, národních i mezinárodních, profesionálně vedených a všeobecně známých, jakož i volných sítích aktivistů a podzemních guerillách), a antiglobalizační hnutí dnes svádí dohromady lidi různého věku. Lze také souhlasit s postřehem, že představitelé antiglobalizačního hnutí sdílejí, navzdory právě naznačené heterogenitě, společného nepřítele. Ten je (a musí být) široce definován: ať už se nazývá systém, *establishment* nebo mocenské struktury.

Co si nicméně zaslouží kritické pozornosti, je tvrzení, které otevírá citovaný článek – totiž tvrzení, že samotní protestující ve skutečnosti nevědí, kdo vlastně jsou. Lidé, kteří se setkávají v jednom táboře na ulicích Janova, Prahy, Seattlu a jinde, mohou být různých národností, náboženských vyznání, ideologických přesvědčení, sociálního zázemí, věku, pohlaví i životních stylů. Přesto však není náhodné či nepochopitelné, že je najdeme na jedné straně barikády, kterou pomáhají zviditelňovat. A oni sami vědí, že to není pouze fyzický prostor, co sdílejí. Jsou si alespoň vágně vědomi toho, že existují různé druhy aktivit, jež se spojují ve virtuálním prostoru sdílené kultury: od lokálních petic po mezinárodní konference, od *squattování* po masivní *fundraising*, od používání specifického jazyka v každodenních

konverzacích i veřejných projevech po obligátní odstup a výhrady vůči institucionalizovaným autoritám. Mají nejen společného nepřítele, ale také společnou kulturu: *kulturu protestu*. Protestní kultura nemusí být vždy rozeznávána pod tímto názvem, nicméně jde o kulturní reprezentaci, jež je založena na sdíleném chápání různých druhů sociálních praktik, hodnot, kontextů jednání atd. Je to právě tato rovina sdíleného kulturního vlastnictví – v durkheimovském smyslu nadindividuálního sociálního faktu –, ze které protestující aktéři odvozují smysl toho, kdo jsou, a také pocit vzájemné solidarity.

Mluvíme-li v této souvislosti o sdíleném kulturním vlastnictví, nemáme jako vlastníky na mysli pouze více či méně zřetelné představitele protestního hnutí, případně více či méně důsledné přívržence toho, co se nazývá alternativní kulturou. Kulturními formami protestu neidentifikují sebe sama pouze ti, kteří těmito formami participují ve veřejném životě. Skrze stejné formy jsou zároveň rozeznatelní i pro druhé, včetně těch, kteří se od nich chtějí odlišovat. Identita, aby mohla být chápána a popisována jako sociální skutečnost, musí být nějakým způsobem viditelná pro druhé. Lépe řečeno, rozeznatelné musí být kulturní reprezentace, bez nichž není možná. V tomto smyslu jsou „vlastníky“ kulturních forem (reprezentací) všichni kompetentní příslušníci určité kultury, kteří jsou s to rozeznat a sdílet významy reprezentované těmito formami.

Jak upozornil George Herbert Mead, utváření a reprodukování sociální identity jednotlivce je především záležitostí komunikace, třebaže často neverbální. A ti, kteří skrze určité kulturní formy prezentují své Já, zároveň předpokládají, že ostatní chápou tyto formy stejným způsobem jako oni sami. Sdílené chápání kulturních forem zajišťuje základní úroveň dorozumění a sociálního jednání – zajišťuje základní sociální řád, jehož součástí je i konflikt. Jinými slovy, konflikt mezi těmi, kteří se nějakým způsobem ztotožňují s kulturou veřej-

ného protestu, a těmi, kteří se od ní distancují, může vzniknout jen tehdy, když existuje sdílené chápání kulturních forem protestu.

Platí navíc, že do té míry, do které je protestní kultura sdíleným kulturním statkem, nemůže si žádná specifická sociální skupina – ať už je definovaná demograficky, sociálněekonomicky, nábožensky nebo jinak – klást legitimní nárok na její výhradní vlastnictví, případně exkluzivní právo na jediné správné a autentické spravování tohoto statku.¹ Autenticita protestu není již bezprostředně odvoditelná od sociálních charakteristik protestních aktérů. Stále sice existuje nárok ortodoxních protestujících na to, aby autenticita protestu byla posvěcena jistou integritou jeho nositelů. V té míře, v níž se veřejný protest stal autonomní kulturní formou, je však taková autentizace protestu stále těžším úkolem.

Neznamená to, že spory o autenticitu protestu mizí. Naopak, stávají se nedílnou a podstatnou součástí konfliktu artikulovaného skrze protestní jednání. Jsou významným bitevním polem, na němž se vnitřně diferencuje mezi všemi, kteří se veřejně projevují skrze příslušné kulturní formy. Kulturu protestu tak stihl podobný osud jako například nacionalismus poté, co nabyl téměř univerzální mobilizační síly pro reprezentaci a prosazování politických cílů. V gravitačním poli politiky získává teprve soupeření o pravou reprezentaci národa na síle, která sama generuje a akceleruje konflikt uvnitř

1/ Osud punkové kultury můžeme chápat jako paralelu nebo i jako součást tohoto procesu. V každém případě jeho původní deklarované ideové zaštitění jakožto součástí nebo výrazu protestní *dělnické* kultury brzy vzalo za své. Pružně se pro něj našlo místo v celkové kulturní produkci: stal se uměleckou kategorií svého druhu, jejíž *technickou* správu ochotně převzali kulturní manažeři, vydavatelé a kritici. Jeho kvalita i autenticita již nejsou, pokud kdy byly, odvozovány od deklarovaného sociálního zázemí – a když, tak pouze na základě expertního posouzení. Punk jako kulturní znak a symbol se záhy stal přitažlivou prodejní komoditou, jež si mezi spotřebiteli nevybírá.

určitého společenství. Takový konflikt pak mimo jiné posiluje individualizované způsoby reprezentace národní (nebo protestní) identity.

Co dříve mohlo být vnímáno jako kultura vzdělané městské buržoazie (kritická publicita) a odpovídajícího segmentu městské buržoazní mládeže (protest), ztrácí dnes do značné míry úzkou sociální základnu tohoto druhu. Kultura veřejného protestu se stává srozumitelnou a věrohodnou i bez viditelného napojení na podobné sociální zázemí. Protestní kultura je zkrátka zde, k dispozici každému, kdo ji chce a může využít jako oporu pro obecně srozumitelné veřejné vyjádření vlastní identity. S její solidně etablovanou zásobou rozeznatelných každodenních symbolů a znaků – místa, kam se chodí, věci, které se spotřebovávají, fyzický vzhled, slovník, gesta atd. – je relativně snadné téměř pro každého těžit z tohoto rezervoáru při vyjadřování vlastní identity. Až do chvíle, než se dostaneme do specifického kontextu politické seberepresentace – tj. do situace, ve které se vyžaduje prokázání protestní pravověrnosti –, tak můžeme činit bez dalšího osvědčení autenticity.

Nejen to. Jelikož různé symboly a znaky protestu samy působí ve své expresivní funkci relativně nezávisle jeden na druhém, z protestní kultury se zároveň stala jakási kulturní past. Návštěva koncertu Jella Biafry nebo četba Noama Chomského na veřejnosti – bez ohledu na to, zda tak někdo činí pouze ze zvědavosti, náhodou nebo omylem – vystavuje každého alespoň na chvíli dojmu ze strany druhých, že je součástí protestního společenství. Starší věk už tady nepomáhá. Snad ani kravata již nemusí nezajišťovat spolehlivou ochranu, zapomenete-li si ji sundat před vstupem na přednášku o boji proti systému systémovými prostředky.

Antiglobalizační hnutí: reprezentace kultury protestu

Antiglobalizační hnutí dnes představuje *symbolickou reprezentaci kultury veřejného protestu*, mimo jiné díky své silné veřejné viditelnosti. Navzdory stovkám seskupení, které se sešly v létě roku 2001 v Janově, jistě existují protestní skupiny a organizace, jež se přímo neúčastní spektakulárních akcí, jimiž se antiglobalizační hnutí především (jistě ne výhradně) zviditelňuje. Toto hnutí nicméně poskytuje paradigmatický příklad veřejné artikulace kultury protestu. Skrze něj a jeho výsadní reprezentativní status se dnes kultura protestu etabluje jako jistý druh veřejného politického či protopolitického projevu. Antiglobalizační hnutí zvyšuje míru obecné senzitivity vůči protestu jako svébytné kulturní formě, která dává určitý význam veřejnému jednání a činí je srozumitelným jednotným způsobem i pro nezúčastněné pozorovatele.

Dnes se i ultrapravicové skupiny musí vypořádat s otázkou, zda chtějí vypadat jako „oni“ – nejen kvůli občasně shodě na konkrétních averzích a dílčích ideologických pozicích, ale také s ohledem na způsob, kterým se veřejně projevují. Zahrnování anarchistů a skinheadů pod jednu kategorii extremistů není pouhou zlomyslností konzervativních strážců řádu a politické normality. Je především důsledkem zřetelného kulturního a politického statusu, kterého veřejný protest nabyl v posledních desetiletích. Možnost poukázat prostřednictvím konceptu extremismu na shodné rysy jinak vzájemně nesmiřitelných hnutí je výraznou ilustrací institucionalizované pasti, kterou ustavení protestu jako relativně autonomní kulturní formy připravuje pro veřejné aktéry.

Bylo by zavádějící a empiricky nepřesné chápat protestní hnutí jako konkrétně identifikovatelnou síť organizací či dokonce jako jednu jedinou organizaci či sdružení. Naopak, o antiglobalizačním či obecněji protestním hnutí můžeme mluvit v jednotném čísle právě

proto, že představuje kulturní proud či zvláštní politickou senzitivitu, spíše než nějaký organizační deštník disponující autoritou stanovování kritérií pro rozlišování kdo pod něj patří a kdo již ne. Možnost definovat protest pro sebe a pro druhé se s jeho osamostatněním v podobě kulturní formy vymkla z rukou jakékoli konkrétní monopolní instance, organizace či sociální skupiny. V tomto smyslu upozorňuje také Luhmann na to, že nelze chápat protestní hnutí jako organizaci, neboť „především ztratilo kontrolu nad procesem vlastní změny.“²

Zde se opět můžeme odvolat na úvodní citaci: mezi antiglobalizačními aktivisty najdeme nejružnější druhy seskupení, často se vzájemně rozporným chápáním cílů, strategií a nástrojů protestu, a také s různým chápáním samotného pojmu globalizace. Protestnímu hnutí schází jasná ideologická platforma v konvenčním slova smyslu, na níž by se jednotlivé komponenty mohly výslovně a demonstrativně shodnout, která by mohla sloužit jako báze pro *strategickou* mobilizaci společného kolektivního jednání. Třebaže se nejhlasitější a možná nejpočetnější mluvčí tohoto hnutí mohou zaměřovat především na ekonomické síly a důsledky globálního kapitalismu, jiné aspekty antiglobalizačního apelu – například ochrana lokálních kultur a podnikání nebo podpora rozvoje samosprávné demokracie v různých částech světa – jsou rovněž výraznou součástí antiglobalizační agendy. Antiglobalizační protestující nejsou zdaleka jednohlasí ve svých odsudcích kapitalismu či západní kultury jako takové, přestože některá vyhraněně anti-kapitalistická seskupení usilují prezentovat celé hnutí právě tímto způsobem.

Reprezentativní role současného antiglobalizačního hnutí vůči kultuře veřejného protestu je tedy výhradně *symbolická*, nikoli organizační nebo ideologická. Dané hnutí reprezentuje kulturní paradigma veřejného pro-

2/ Luhmann, N., *Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1996, s. 203.

testu. Viditelně ustavuje sociální a kulturní formu protestu jako legitimní nebo alespoň všeobecně srozumitelnou součást (globální) veřejné sféry. Významně ovlivňuje určování agendy veřejné diskuse a veřejného zájmu. Důležité však je, že tak činí specifickým způsobem. Pro tak rozmanité spektrum sociálních aktérů není na antiglobalizačních manifestacích a antiglobalizační rétorice atraktivní nějaká sdílená vize lepší společnosti, třebaže většina z nich nejspíš nějakou má. Atraktivní je samotná *forma* protestu jakožto modu veřejného (sebe-)vyjádření a interakce. Luhmann správně poukazuje na to, že „jednota systému protestního hnutí vyplývá z jeho formy, totiž z formy protestu.“³

Jakožto obecná forma socializace, abychom si vypůjčili známý Simmelův termín, může být protest charakterizován jako kombinace dvou specifických, nicméně formálních rysů: představuje zvláštní druh *komunikace* a zároveň určitý *vztah k autoritě*.

Protest jako médium komunikace

Komunikace skrze veřejný protest není úplně shodná s kantovsko-habermasovskou představou komunikativní interakce orientované na vzájemné dorozumění. Protest představuje dramatický apel, často neverbální povahy, jehož funkcí je přitáhnout pozornost k určité kauze – často tím, že zdůrazňuje vzájemná *nedorozumění*. Může fungovat jako startér veřejné diskuse v tom smyslu, že předchází možnému ustavení nového diskursivního pole.⁴ Navozuje agendu veřejné a politické diskuse. Tematizace této agendy však většinou vyžaduje příje-

3/ Tamtéž, s. 204.

4/ V tomto ohledu sehrávají i dnes některá provokativní umělecká díla – jakožto významné reprezentace kultury protestu – úlohu avantgardy, třebaže jsou již jen zřídka vnímána svými tvůrci či interprety jako navigace k pokroku a osvobození. Spíše v nich převládají apokalyptické vize.

tí odlišné diskursivní perspektivy, než skrze kterou se institucionalizuje a zpřehledňuje konflikt v konvenční politické sféře.

Například ekologicky motivované navozování tématu přežití lidstva jako vrcholné politické agendy se jen obtížně prosazuje jako ústřední slogan mobilizace voličské podpory u většiny politických stran. Normalizace všeobecné krize, o níž v této souvislosti mluví,⁵ může přibližovat současné protestní hnutí k romantickým předchůdcům, od konvenčních politických reprezentací je ale spíše vzdaluje. Protest tedy může působit jako startér veřejné politické diskuse, nicméně zrovna tak pro ni představuje určitý blok.

Habermas v návaznosti na Kanta přisoudil moderní veřejné diskursivní sféře určitý typ argumentativní racionality, která měla být jejím základním poznávacím znakem. Racionalita argumentativního hledání shody s otevřeným koncem měla tuto sféru odlišovat také od ‚reálné‘ politické sféry zájmového vyjednávání a účelového kompromisu, jehož musí být dosaženo do určitého okamžiku.⁶ Protest však zvýrazňuje odlišnost mezi veřejnou sférou a politickým systémem v poněkud jiném, dramatičtějším a zřetelnějším smyslu. Představuje totiž svým způsobem *institucionalizaci nedorozumění* mezi dvěma řády komunikace. V každém případě protest vyžaduje i vyvolává jisté prodlení, pomlku – a případně (nikoli automaticky) teprve následný překlad do argumentativního jazyka. Nicméně je stále formou komunikace. Představuje způsob sdělování významů, které jsou odlišitelné od jiných významů a jsou přitom srozumitelné shodným způsobem (tj. jako vyjádření veřejného protestu či distance vůči dominantnímu mocenskému systému) jak pro sděloujícího, tak pro adresáta.

5/ Lasch, Ch., *The Minimal Self. Psychic Survival in Troubled Times*. New York, W. W. Norton & Co 1984.

6/ Cohen, J. L./Arato, A., *Political Theory and Civil Society*. Cambridge, Mass., The MIT Press 1992.

Na druhé straně je samotný komunikativní charakter protestu tím, co jej odlišuje například od revoluce. Skutečnost, že revoluce zpravidla označuje zásadní institucionální změnu a projekt nové společnosti, může ukázat motivy některých protestujících jako revoluční. Nicméně způsob jejich veřejného projevu revoluční mentalitě neodpovídá, a to ani v případech násilí, jež se stává pravidelnou a očekávanou součástí velkých antiglobalizačních výstupů. V revolučním kontextu má totiž násilí instrumentální povahu, je racionalizováno a obhajováno skrze svůj více či méně *bezprostřední* vztah k cílům, jež daná vize stanoví. Podaří-li se někdy radikálním protestujícím obsadit policejní stanici v nějakém městě, těžko ji budou využívat jako logistickou základnu pro řízení útoku na další podobné cíle. A pokud ano, ztratí tento akt rázem povahu protestu. Spíše však té stanice instrumentálně využijí pouze k tomu, že bez vynaložení vlastních nákladů zavolají svým kamarádům za oceán, médiím, nebo Nelsonu Mandelovi.

V kulturním rámci protestu může být sice násilí kriminalizováno a široce odsuzováno (i ze strany některých umírněnějších protestujících), nicméně stále zůstává komunikační strategií. Fyzické násilí jako součást protestu nemůže být tak snadno racionalizováno, jako je tomu v případě revolučního násilí, jež má na své straně praktický dějinný úkol. Racionalizace a legitimizace protestního násilí je obtížná právě proto, že jeho jediným formálním cílem může být upoutání pozornosti k určitému problému. Současně a ze stejného důvodu však může být případné doprovodné fyzické násilí snadněji bagatelizováno jako pouze politováníhodný výstřelek, jenž ve skutečnosti nemá co dělat s věcí samotnou. Na příkladu násilí se tak názorně ukazuje smysl argumentu, podle kterého protest představuje specifickou kulturní formu, jež *dotává jedinečný význam* různým druhům veřejného či sociálního jednání. Přesně v duchu Simmelova sociologického odkazu: kulturní formy jsou reprezentací i *zdrojem* významu. Jsou jimi proto, aby-

chom se vrátili k Luhmannovi (jenž v tomto ohledu ovšem vychází z Batesona), že mají jako média komunikace schopnost vnášet rozlišující charakteristiky do našeho vnímání světa a jednání.

Od revolty k protestu: reprezentace alternativní autority

Zvláštní pozornost zasluhuje v našem kontextu především *sociální* (tj. nikoli pouze teoreticky stanovený) fakt, že protest se jako kulturní forma odlišuje také od revolty a jejích kulturních derivátů: rebelie, vzpoury, odporu. Posun ‚*od revolty k protestu*‘ by zde mohl mimo jiné sloužit jako definiční slogan pro oslabování mezigeneračního napětí jako sociálněpsychologické báze veřejného protestu. Revolta, rebelie, vzpoura či odpor, všechny tyto pojmy naznačují totožnost jednajícího a utlačovaného. Odkazují na vlastní zájem revoltujících: vymanit se ze situace, která je *pro ně samotné* ujařmující. Nejde tedy o čistě rétorickou či formálně logickou záležitost. Mají-li si pojmy udržet specifický komunikativní význam, a tedy sociální účinek a orientační funkci, musejí odpovídat specifické zkušenosti, na niž se vážou. Nemohou být pouze prázdnými kapsami, které lze naplnit jakýmkoli obsahem, jak charakterizoval Nietzsche jazyk moderního teoretizování. Revoltující jsou totožní s těmi, na nichž je autorita či utlačující moc, proti které se vzpírají, přímo uplatňována. Toto ale nemusí být a není pravidlem v případě protestu.

Protest sice představuje výzvu autoritě, ovšem z jiné pozice. Vystavuje politickou autoritu jinému druhu autonomní autority (například morální nebo intelektuální), jež nemusí být přímo odvoditelná z bezprostředního mocenského vztahu mezi oběma stranami komunikace. Protest útočí tak říkajíc z jiného břehu. Proto také sám snadněji vyvolává pocit vykořeněnosti i u těch svých nositelů, kteří si jinak činí nárok na kulturní dominan-

ci.⁷ Protestující nejsou nutně přímo podřízeni autoritě, proti níž protestují. Nicméně se vždy vůči ní staví na druhou stranu. Důležité je, že pokud jsou protestující skutečně v bezprostředním vztahu podřízenosti vůči těm, jimž je protest adresován, pak už tento akt samotný, má-li zůstat protestem, redefinuje alespoň symbolicky vzájemné mocenské postavení. Protest samotný je způsobem deklarativního vymaření z pozice podřízenosti. Na rozdíl od revolty či vzpoury protest nezdůrazňuje pozici podřízenosti, nýbrž ji popírá. Tady se opět ukazuje, že a v jakém smyslu má protest jakožto etablovaná kulturní forma performativní, tj. významotvorný účinek.

Protest však odhaluje svůj kulturní status, jenž jej odlišuje od revolty, rebelie, vzpoury či odporu, i daleko zřetelnějším způsobem. Často je totiž vyjadřován ve jménu a na obhajobu někoho jiného: těch, kteří se nemohou účinně bránit sami, chudých a nevzdělaných ve třetím světě, utlačovaných menšin nebo mlčících většin, příštích generací, zvířat a přírody vůbec nebo celého lidstva. Tíha zpochybňované autority nemusí tedy nutně znevýhodňovat přesně nebo nejbezprostředněji ty, kdo ji oslovují formou protestu. Protest proti politice Světové banky a Mezinárodnímu měnovému fondu je daleko hlasitější v prostředí, které jimi není tak přímo ovlivněno a podle protestujících devastováno než v samotných postižených oblastech třetího světa. A i tam, pokud se projeví, vychází spíše od kulturně či jinak relativně privilegovaných vrstev, jež jsou s to a mají příležitost si danou kulturní formu osvojit jako způsob ve-

7/ Mám zde na mysli především určité segmenty středních tříd, jimž jinak kultura protestu napomáhá vlastní sebedefinici. Skutečnost, že si mluvčí protestních hnutí často stěžují na nepřízeň médií a odvozují od toho pocit nespravedlivého zneuznání kulturního proudu, který reprezentují, nic nemění na jejich nároku na kulturní dominanci. Spíše jej dokládá. Dnes si ostatně na nepřízeň a schválnosti médií stěžují téměř všichni, předsedové vlád, poslance sněmovny, nejsilnějších politických stran a nakonec i ředitel nejsledovanější televizní stanice v Česku.

řejného projevu. Tyto příklady mimo jiné ukazují, v jakém smyslu kultura protestu definuje vlastní osobité chápání autority a vztah k ní. Znamená to zároveň, že protest má své odpovídající funkční vymezení – nemůže být účelně uplatněn v jakékoli konstelaci sociálních a politických sil ani pro jakékoli účely.

Abstraktní definice společného nepřítele a vědomí globálních a dlouhodobých souvislostí, jež jsou sdíleny antiglobalizačními protestujícími, odpovídají právě této obecné povaze protestu, tomuto charakteru komunikace a vztahu k autoritě, které ztělesňuje a reprezentuje. V poslední instanci je předmět a důvod protestu vesměs chápán a označován jako systém, *establishment*, mocenská politika, světový kapitál atd. Již takové označení samotné zbavuje protivnou stranu značné části její legitimacy. To, co je na takto označené protistraně podezřelé a odporové, je již její záhadný, netransparentní, neproniknutelný, inherentně neupřímný a zkorumpovaný charakter. Protest je samozřejmě většinou adresován konkrétním organizacím a jejich praktikám. Tyto organizace jsou však především institucionálními reprezentacemi určité širší logiky, kterou je zpravidla akumulace a zneužívání moci ve všech jejích formách (politické, vojenské, ekonomické, kulturní atd.) a reprodukce či posílení stávajících mocenských vztahů. Toto určení samozřejmě nebývá deklarované samotnými institucemi, které ji mají reprezentovat. Naopak je jejími představiteli zpravidla popírané či zpochybňované. Musí proto být re-konstruované z toho, jak tyto instituce ‚skutečně fungují‘, případně z jejich skryté agendy. Skupiny a organizace jako je například Bank Watch – která s pomocí místních informátorů monitoruje aktuální a neoficiální praktiky Světové banky při prosazování vlastních programů v různých částech světa – představují prototypický příklad takového přístupu.

Většina veřejných kritiků Světové banky a Mezinárodního měnového fondu by nejspíš uznala, že tyto instituce mají lepší a horší programy, nebo že prosazují

lepší či horší způsoby vlastní politiky. Požadavek zrušit je úplně nebo je alespoň zásadně proměnit (tak, aby svůj původní model pokud možno vůbec nepřipomínaly) je založen na tvrzení, že samotný koncept těchto institucí je scestný. NATO, WTO, G7 nebo G8 a řada dalších – včetně nadnárodních korporací s národními vládami jako svými vazaly – jsou postaveny do stejné nebo podobné pozice. Seznam takových institucí zůstává otevřen. Identifikace konkrétního nepřítele je pro mobilizaci veřejného protestu sice nezbytná, nicméně právě abstraktní chápání a prezentace konečného zla je stále tím, co dodává antiglobalizačnímu hnutí tak široký záběr, co jej otevírá tak rozmanitému spektru jinak odlišných sociálních aktérů, co z něj činí platformu pro tak široký rejstřík partikulárních cílů a zájmů.

Protestní kultura je sice formální kategorií ve výše uvedeném smyslu, nicméně je zároveň pochopitelná pouze v určitém historickém kontextu a na základě určité historické zkušenosti. V tomto ohledu se neliší od kultury byrokracie, trhu nebo práva. Zejména v antiglobalizačním protestu – zaměřeném na různé cíle, různými prostředky a s různými cíli – se artikuluje jedna zásadní metapolitická polarizace současného světa. Tato konfliktní line již není založena třídně, a čím dál méně generačně. Je artikulována méně v termínech konfliktu mezi vládnoucími (těmi ‚nahore‘) a ovládanými (těmi ‚dole‘) a více v termínech protikladu ‚uvnitř‘ a ‚vně‘. *Mentální topografie*, kterou takto formulovaný ústřední konflikt implikuje, je představa *separace* spíše než přímého podřízení. Ti, kteří zůstávají vně obehnaného a mocensky hájeného systému, nemusí být nutně výrazně omezováni ve sledování svých soukromých osobních cílů. Jsou pouze ponecháni sami sobě s tím, že mohou hrát liberální hru na demokracii a osobní odpovědnost (mají-li vůbec toto štěstí) vně ‚reálné‘ politiky – nebo to tak alespoň protestující chápou. Ozvěna romantického pocitu vykořenění se vrací v příslušném vnímání oddělených světů, v nichž vládou dvě rozdílné logiky

a druhy autority, nicméně tentokrát již s uvolněnou vazbou na zkušenost podřízenosti nebo méněcennosti. Moc, o kterou jde, nesídlí totiž ani tak v národních vládách a parlamentech s přímou exekutivní a zákonodárnou mocí. Její jádro se hledá spíše v nadnárodních korporacích, vojensko-průmyslovém komplexu, tajných dohodách, mediálních impériích apod., tj. v organizačních kontextech, které zdůrazňují nejen svou vlastní autonomii, ale i autonomii těch, které svým jednáním ovlivňují.

Protest: kulturní forma jako zdroj identity

V té míře, v níž právě popsaná konfliktní linie postrádá jasný sociální základ, postrádá i ono oddělení ‚uvnitř‘ a ‚vně‘ zřetelné sociální předurčení. S ohledem na různorodé složení protestního hnutí není zcela zjevné, že by rozčlenění těch, kteří se přidávají k jednomu nebo druhému táboru, bylo významně *determinováno* třídně určenými vlastnostmi nebo nerovnostmi. Determinováno zde neznamená ovlivňováno. I když si ponecháme argument, že protestní *politika* je do značné míry záležitostí středostavovského radikalismu, ještě tím nevysvětlujeme, proč jedna část středních tříd transformuje svůj radikalismus do formy veřejného protestu, zatímco jiná část (bez ohledu na věk) shledává přitažlivějším příslib kariéry v politickém a ekonomickém *establishmentu*. Konflikt mezi protestem a normalitou konvenčního řádu, mezi ‚vně‘ a ‚uvnitř‘, je linií, která rozděluje střední třídy samotné. A rozděluje je především proto, že právě určité segmenty středních tříd jsou k dané polaritě citlivé a mají potřebu tuto citlivost veřejně vyjadřovat.

V té míře, v níž tu jde o historicky novou kulturní artikulaci rodícího se stěžejního politického konfliktu – linie, podél níž se utvářejí specifické protikladné politické identity –, také střední třídy jako celek znovu

osvědčují vlastní kulturní dominanci. Kulturní dominance znamená, že i středostavovská mentalita představuje *ve veřejném projevu* a vyjadřování identity obecný a přitažlivý kulturní statek. Sociálně a třídně určené rozdíly nezmizely, pouze jsou rezervovány pro jiné oblasti a úrovně zkušenosti. Pokud bychom přece jen chtěli použít konvenční perspektivu sociálně založeného konfliktu, snadno bychom došli – ze sociologického pohledu – k rezignujícímu závěru, že přidání se na jednu či druhou stranu je v podstatě záležitostí osobní volby, která je vysvětlitelná snad pouze na základě znalostí jemných zákrut jednotlivých individuálních biografí.⁸

Je tedy pochybné odvozovat protestní identitu buď z nějaké sdílené ideologické platformy v konvenčním slova smyslu nebo ze specifického společného sociálního zázemí (popsatelného prostředky konvenční sociologické analýzy). Kulturní forma protestu – se svými konotacemi dělení sociálního prostoru na ‚uvnitř‘ a ‚vně‘ – může naopak sama poskytovat základnu pro formování specifické identity. Dává jedinečný a obecně srozumitelný význam určitým způsobům lidského jednání a tím tak říkájíc propůjčuje jedinečnou a obecně srozumitelnou identitu lidem, kteří je praktikují. V jistém smyslu vytváří tato kulturní forma zvláštní druh veřejných aktérů.

Artikulovaná kulturní forma veřejného protestu *formuje* ideální typ protestujícího podobně jako byrokratická kulturní forma formuje ideální typ byrokrata. Sociální věda může systematicky rekonstruovat takové sociální typizace v teoretickém jazyce, a také tak činí. Nicméně kulturní forma se stává opravdu sdíleným kulturním statkem pouze natolik, nakolik jsou odpovídající ideální typy aktérů v určitém prostředí všeobecně

8/ Na druhou stranu je možné, že pečlivé prozkoumání biografí a sociálního zázemí typických protestních aktérů by vedlo k sociologickému objevu dosud skrytých obecných souvislostí ohledně sociálních podmínek produkce protestu.

rozeznatelné bez teoretického vedení. Kulturní formy poskytují perspektivu pro chápání a posuzování vlastního jednání i jednání jiných lidí. Umožňují člověku zabýdlet se a orientovat se v jeho sociálním světě.

I v této souvislosti je příznačné, že jako obecný kulturní statek není sféra veřejného protestu legitimně přístupná pouze nějaké výlučné, zvláštním způsobem kvalifikované sociální skupině. Mohou na ní participovat (a zase ji opustit) nakonec i lidé pracující jinak v byznysu, profesionální byrokraté, ženy v domácnosti, stejně jako profesionální politici – jak nám občas připomenou případy občansky neposlušných poslanců nocujících ve spacácích v demonstrativně okupovaných budovách, jež zná každý demokratický parlament. Kategorizace sociálních aktérů a kulturních forem není jednorozměrné schéma, ve kterém by jedna kategorie či forma vylučovala druhou v sociálním jednání a při utváření identity jednoho a téhož individua. Ideální typy protestujícího, byrokrata, byznysmena, politika, intelektuála, nebo vzorného otce či občana mohou být v určitých případech sociálně definovány a stereotypizovány protichůdnými a neslučitelnými způsoby. To ale nevylučuje možnost pro jednu a tutéž osobu, aby střídala a kombinovala jednotlivé sociální habity a habity ve svém aktuálním jednání – třebaže občas neobvyklé kombinace mohou ostatním připadat jako překvapivé, matoucí, nebo nevhodné.

Někdy mohou očekávání předepsaná specifickým druhem sociálního a kulturního kontextu jednání kolidovat s představami aktéra, který se v nich pohybuje a který si tyto představy odvodil od konkurenčních kulturních vzorců. Není například důvod se domnívat, že stranická disciplína je vždy a za všech okolností příjemná a přijatelná pro každého straníka. Mohou nastat i dramatictější kolize, při kterých se naše představy o vhodném jednání v určitém sociálním kontextu neshodují s očekáváním ostatních účastníků interakce, na jejichž úsudku nám záleží, a které pro nás mohou vést k něčemu, co je označováno jako problémy osobní integrity. Jsou to ale

právě tyto kolize a nedorozumění, sankcionované sociálně a pocíťované psychologicky, co zkušenostně (nikoli pouze teoreticky) potvrzuje existenci různých a často vzájemně rozporných kulturních a sociálních kontextů jednání – kontextů s vlastním a alespoň v nějakém ohledu specifickým étosem, smyslem pro spravedlnost, druhem motivací, chápáním autority, přijatelnými vzorci chování a interakce.

Institucionální základna protestní kultury

Jestliže jsem výše mluvil o *mentální* topografii – již implikuje kulturní forma veřejného protestu –, v žádném případě to nemělo znamenat, že protest je pouhým stavem mysli. Podobně ani právě zmíněná možnost jakéhosi obrazného průchodu různými sociálními kontexty významů – vstupování do nich a jejich opouštění – neznamená, že protest je pouze pomíjivou událostí. Naopak, určitá míra stability sociálních aktérů, demonstrována například i zmíněnými konflikty v individuálních identitách, je umožněna pouze jistou hladinou stability diferencovaných kontextů jednání. A taková stabilita musí být podepřena institucionálně.

Kultura protestu se přitom nezviditelňuje pouze určitými znaky, které jsou k dispozici sociálním aktérům, jako je oblečení, fyzický vzhled nebo jazyk. Zahrnuje také sadu institucionálních forem organizace, které umožňují popsat veřejný protest nejen v kulturních pojmech, nýbrž také jako sféru sociální interakce, ve které se organizují vzájemná očekávání a specifické role. Právě zde může být výklad, vedený dosud z pozic simmelovského konceptu kulturních forem, doplněn výslovnější inspirací Luhmannovy teorie sociálních systémů.

Příležitostně jsem se již zmínil o organizačních formách, které dnes institucionalizují a reprezentují protestní kulturu. Protest může být vyjádřen a praktikován řadou způsobů: demonstracemi, peticemi, bojkoty,

happeningy, uměleckými akcemi, hladovkami, veřejnými přednáškami a shromážděními atd. Existují ovšem i trvalejší institucionální formy, které mohou svým způsobem reprezentovat protestní kulturu: různé druhy neziskových organizací a specificky zaměřených sociálních hnutí, jednorázové občanské iniciativy, guerillové organizace, různě orientované *think tanky*, intelektuální nebo umělecké skupiny, diskusní kluby či internetové *chaty*, volné sítě a neformálně organizované skupiny stejně orientovaných nebo smýšlejících lidí (například *hackeři*), různé občasníky, časopisy, manifesty atd.

Uvedené organizační formy jsou zajisté sotva nové. Zároveň jsou pro současné protestní hnutí reprezentativní v různé míře a zdaleka nejsou vázány pouze na kulturu protestu. Mohou sloužit a slouží také současně pro řadu jiných sociálně definovaných účelů. Nicméně jsou lépe kompatibilní s veřejným vyjadřováním protestu než třeba organizační formy typu politických stran, odborů, rodiny, sportovních klubů, univerzit, televizních kanálů, obchodních firem, tradičních církví nebo ministerstev. Některé z právě uvedených organizačních forem mohou pravda také hrát určitou roli v procesu institucionalizace protestu a často ji hrají, jako například univerzity. Pro veřejně viditelné a pokud možno zřetelné vyjádření protestu je však zpravidla vhodné zvolit jednání ve výše uvedených organizačních kontextech, jedině že by zmatení publika bylo součástí záměru. Výše uvedené organizační formy nejen činí protest sociálně viditelným, ale zejména poskytují podpůrnou strukturu pro udržování protestní identity.⁹

Důležitě přitom je, že sama kulturní forma protestu ja-

9/ O roli „multiorganizačního“ pole při formování kolektivní identity protestujících pojednává například Bert Klandermands. Viz Klandermands, B., *The Social Construction of Protest and Multi-organizational Fields*. In: Morris, A. D./Mueller, C. (eds.), *Frontiers in Social Movement Theory*. New Haven, CT, Yale University Press 1992. Klandermands, B., *The Social Psychology of Protest*. Oxford, Blackwell Publishers 1997.

kožto významotvorný činitel napomáhá sociálním aktérům v rozlišování kulturně politického statusu určitých organizací. Klasifikuje například organizační formy nikoli jen podle jejich věcného zaměření, nýbrž podle míry, do jaké tyto formy reprezentují mocenský systém, do jaké jsou mu bližší nebo vzdálenější. Kulturní forma protestu tak rozlišuje nejen samotné sociální aktéry, nýbrž i organizační kontexty, v nichž jednají a skrze něž dosahují svých cílů.

Organizační formy protestu, nárazové nebo permanentní, představují alespoň potenciálně přístupný repertoár institucionalizovaných způsobů jednání, který mají aktéři k dispozici pro sledování svých různorodých cílů rozmanitými způsoby. Různorodost organizačních forem veřejného protestu ukazuje, že vedle ideologické diverzifikace existuje uvnitř protestního hnutí také diverzifikace organizační. Organizační různorodost však není pouze záležitostí stylu. Umožňuje různým druhům aktérů – tj. aktérům s různými motivacemi, dovednostmi, zaměřením, možnostmi, s různým osobním vkusem a s různou mírou oddanosti či odvahy – hrát nejrůznější role či vykonávat různé funkce a být stále součástí protestního hnutí nebo reprezentovat protestní kulturu. Zatímco někteří se starají o *public relations* a mluví s médii, jiní mohou hledat způsoby, jak vlastní organizaci zabezpečit finančně, jedni lobbují a sepisují petice, druzí je podepisují nebo bojují s policií v ulicích, někteří organizují demonstrace, další se jich účastní, jedni diskutují různá témata na seminářích, někteří sbírají a rozšiřují informace, případně se nabourávají na internetové stránky Pentagonu, jiní popularizují obecné ideje nebo jen odebírají anarchistické manifesty. Organizační různorodost je základní podmínkou toho, aby jednotliví sociální aktéři, kteří se podílejí na veřejném protestu a pomáhají reprodukovat protestní kulturu, byli s to vykonávat alespoň některé z uvedených a ještě mnoha neuvedených rolí a funkcí, aby byli schopni je kombinovat různým způsobem.

Podle Luhmannovy teorie je vnitřní diferenciaci rolí a funkcí jedním z důležitých znaků životaschopného sociálního systému.¹⁰ Dalším významným rysem systémů sociální interakce je podle této teorie ustavení různých kanálů komunikace s jinými sociálními systémy či subsystémy. Tento vývoj logicky následuje vnitřní diferenciaci systému, jež umožňuje specializaci některých rolí a funkcí právě na komunikaci s jinými systémy či kontexty sociálního jednání. Různé segmenty hnutí mají své legitimní mluvčí, někteří z aktivistů organizují tiskové konference, další vědí jak upoutat pozornost médií a jak s nimi mluvit.

V případě protestního hnutí přitom zdaleka nejde jen o ustavení mediálních kanálů komunikace s širším publikem. Organizační různorodost umožňuje mimo jiné ustavit přijatelný druh vazeb se státní nebo veřejnou správou, případně i s podnikatelským sektorem. Petice a demonstrace představují dva příklady z mnoha různých způsobů, jak oslovovat a ovlivňovat vládu či veřejnou správu na různých úrovních. Členové různých protestních skupin a občanských iniciativ se dnes účastní v nejrůznějších vládních projektech a sedí v řadě rozličných komisí, aniž by nutně museli mít pocit, že zrazují vlastní věc. Dokonce i mezi členy politických stran se pro ně někdy najdou lidé, „se kterými se dá mluvit“.

Nebudu dále rozvíjet uvedené dva body, tj. vnitřní organizační a funkcionální diferenciaci sféry veřejného protestu a ustavení kanálů komunikace se sociálním okolím. Jejich stručný popis posloužil pouze jako ilustrace zásadnějšího obecného bodu. Poukázal na bohatou institucionální bázi, kterou dnes disponuje kultura veřejného protestu a která pomáhá udržovat a stabilizovat.

10/ Zde ovšem dáváme přednost termínu systém sociální interakce před termínem sociální systém, který užívá Luhmann a ze kterého se poněkud vytrácí postava jednajícího aktéra. Nicméně Luhmann věnuje ve svých pojednáních o sociálních systémech otázce interakce mezi sociálními aktéry dostatečnou pozornost.

zovat odpovídající druh identity. Samozřejmě že v rámci protestního hnutí probíhají nesčetné diskuse o tom, které organizační formy a odpovídající strategie jsou stále přijatelné, aniž by to vedlo například k morální kompromitaci celého hnutí či některé jeho části, kterými směry a jak daleko jít při ustavování komunikačních a kooperativních vazeb s vládami, politickými stranami nebo podnikatelskými firmami. A v těchto diskusích se zpravidla ukáže značný rozsah vzájemné neshody mezi různými druhy aktivistů. To však neodporuje tvrzení, že existuje něco jako protestní kultura, která spojuje všechny zúčastněné. Naopak, je to právě toto neustálé a hlasité hlídání hranic autentického protestu, co pěstuje citlivost vůči kulturním rozdílům mezi různými sférami jednání a způsoby komunikace.

Spory o míru a způsoby integrace do systému za účelem dosažení parciálních cílů jen dosvědčují kulturní sílu protestních forem jakožto zdroje osobní identity, srozumitelnosti a důvěryhodnosti vlastního jednání. Má-li si protestní hnutí a protestní kultura udržet svůj přitažlivý charakter, instrumentalizace jednání jejich reprezentantů nikdy nemůže převážit nad expresivní složkou protestu. Jde samozřejmě sedět na dvou či více židlích: ráno na komisi Rady vlády pro menšiny a odpoledne demonstrovat proti systému. Má-li být zachována autenticita onoho protestu, pak je nutné alespoň prosadit, aby Rada vlády pro menšiny byla kulturně něco zcela jiného než třeba Komise pro cenné papíry nebo Konsolidační agentura.

Diskursivní pozornost věnovaná hraničním autentického protestu tak říkájíc sociálně zefektivňuje vnitřně pocítované kulturní rozdíly a takto zároveň přispívá k artikulaci sociálních identit příslušných aktérů. Přivádí zúčastněné k reflexi otázky, na které straně stojí, a tedy také kdo jsou.

Je však třeba mít stále na paměti rozdíl mezi protestem jako kulturní formou či médiem komunikace na jedné straně a institucionálně organizační oporou pro-

testních hnutí a skupin na straně druhé. Nejde mezi nimi o nějakou bezprostřední vzájemnou korespondenci nebo dokonce totožnost. Spíše jde o vztah vzájemného vyrovnávání a podpory. Organizační struktury umožňují kanalizaci protestu, sdružování protestních aktérů nebo i zaměření protestu na konkrétní cíl. Institucionalizované způsoby jednání a interakce (tj. organizace) stabilizují prostředí, ve kterém se může kultivovat protest jako sdílená kulturní reprezentace. Vyžaduje to, aby projevy protestní mentality nekolidovaly s agendou organizací natolik, že by jednání v jejich rámci ztratilo jakoukoli efektivitu, pokud jde o cíle, jimiž je daná organizace definována. Na druhé straně pak mentalita protestu představuje kontrolní instanci vůči přílišné strategické instrumentalizaci organizovaných činností – instrumentalizaci, jež by mohla protestní aktéry snadno vtáhnout do logiky fungování systému, proti němuž se staví odmítavě. Právě zde najdeme významný zdroj napětí, které před protestní aktéry staví výzvu autentizace jejich protestu.

Závěr: individualizace a integrace formou protestu

Zdá se, že protestní kultura míří k tomu stadiu, ve kterém se například byrokratická kultura nachází už několik století. I ona se stala objektivovanou kulturní formou a jako taková je sama zdrojem významů specifických sociálních aktů. Pro názornější ilustraci můžeme v této analogii ještě chvíli pokračovat. V míře, v níž je člověk moderním člověkem, ví více méně přesně, co byrokracie znamená, aniž by s ní nutně musel mít dennodenně co do činění – čemuž je ovšem někdy těžké se vyhnout. Nepotřebujeme ani znát specifická určení byrokracie, abychom věděli, oč se jedná. Nemusíme si k tomu výslovně uvědomovat, jaký druh autority, racionality a spravedlnosti byrokracie reprezentuje. Co zna-

mená chovat se nebo mluvit jako byrokrat je pevnou součástí našeho každodenního vědění, jakož i to, jaké jsou přiměřené kontexty takového chování. Proto jsme tak citliví k přehnaným projevům byrokratické mentality tam, kde si myslíme, že není její místo – v rodině a partnerských vztazích, ve školní třídě nebo v rámci anarchistického hnutí. Konečným zkušenostním znakem autonomie byrokratické kulturní formy je právě skutečnost, že si vyžaduje jisté námahy – sebekontroly, reflexivního sebezpozorování –, pokud nechceme *vypadat jako* byrokrati. A to samé platí v rostoucí míře i o kultuře protestu.

Jen jako abstraktní forma může potom sféra a kultura veřejného protestu pojmout široký rejstřík artikulovaných ideologických pozic, strategií a praktických cílů – stejně jako mohou být byrokratické způsoby využívány pro různé cíle a v různě orientovaných institucích. Přesto může kulturní forma protestu stále poskytovat rámec pro sdílenou identitu a někdy i kultivovat elementární pocit solidarity mezi těmi, kdo na ní aktivně a vědomě participují. Široké ideové, organizační a praktické rozpětí současné protestní kultury umožňuje nesčetné způsobů a různou míru veřejného protestního projevu, se zřejmým a obecně srozumitelným sdělením o vlastní identitě – aniž by toto sdělení vyžadovalo další sociální kvalifikaci (osvědčení sociálním původem či zázemím) nebo dodatečný důkaz autenticity. Prostředí veřejného protestu sjednocuje různé druhy sociálních aktérů, aniž by vykazovalo silné komunitární rysy. Jestliže jsou součástí protestního hnutí i komunity, které vyžadují po svých příslušnících příliš mnoho důkazů oddanosti a autentické participace (za hranici, kterou může někdo považovat za nutnou nebo přijatelnou), vždy je dost místa mimo ně, a stále v rámci hnutí jako celku.

Přesně v tomto ohledu poskytuje současné protestní hnutí – jako výrazná část veřejné sféry a občanské společnosti – otevřenou platformu pro sociální a kulturní integraci zejména individualizovaných středních

tříd, jakož i značné části mladé generace, která vyrůstá v prostředí, jehož povahu tyto třídy určují. Různorodá a proměnlivá kompozice tohoto hnutí koresponduje s individualizovanými vzorci socializace, jež jsou stejně tak účinné v dalších sociálních a kulturních kontextech (například ve světě práce¹¹). Jak již bylo několikrát řečeno, současná kultura protestu nezávisí ve své sociální reprodukci a reprezentaci na uniformním druhu sociálních aktérů. Jakožto etablovaná kulturní forma je otevřená lidem s různými biografiemi, zájmy, a do jisté míry také s různým vkusem, intelektuální orientací nebo životním stylem. V tomto prostředí nemusí být autenticita protestu odvozována a potvrzována celým životem zúčastněného individua. To je mimo jiné jedním z důvodů, proč se některé znaky protestní kultury – nebo alternativnosti – staly v poslední době tak snadno prodejním artiklem. Spolehlivým indikátorem je v tomto směru časté a účinné využívání atraktivity symbolů alternativní či protestní kultury v současné reklamě. Rezervoár zákazníků je stále širší a každý z nich chce vyjádřit příslušnou část své identity individuálním způsobem, podle vlastního vkusu.

Současná protestní kultura tak svou povahou a kulturním statutem zároveň vyhovuje tomu typu sociálního aktéra, pro nějž Ernest Gellner razí označení „modulární člověk“. Jde o ten typ sociálního aktéra, pro nějž osobní integrita nespočívá ve striktní logice a soudržnosti vzájemně podmíněných sociálních a kulturních vlastností či kvalit, jako je sociálněekonomická pozice, politická či ideologická orientace, kulturní vkus, náboženská víra nebo postoj k náboženství, rodinné zázemí, životní styl atd. Případná změna v jedné z těchto

11/ Stále výraznější prvky individualizace ve světě práce popisují blíže ve zmíněné třetí části monografie *Kultury protestu*. Čerpám přitom zejména ze Sennettovy studie *The Corrosion of Character*. Viz Sennett, R., *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*. New York – London, W. W. Norton & Co 1999.

dimenzí lidského života či lidské identity nevede nutně k nějakým následným vyrovnávajícím změnám ve všech ostatních. Uvedené vlastnosti či kvality neurčují jedna druhou ve striktně předepsané logice. V sociálně diferencovaném prostředí jsou lidé zvyklí potkávat druhé s různými konfiguracemi sociálně definovaných vlastností a sklonů.

V míře, v níž protestní hnutí a jeho kultura sleduje uvedený model, je jak sférou sociální a kulturní integrace, tak i sférou manifestace odstupu a odporu. Když Niklas Luhmann mluví o abstraktní dimenzi současného protestního hnutí, vyjadřuje se v tomto ohledu velmi jasně. Abstraktní povaha základních rámců protestu „umožňuje identifikovat se s alternativností, uznávat podobně smýšlející, kteří jsou zaujatí pro odlišné problémy, a ustavovat sítě vzájemné podpory. Umožňuje přeskakovat z tématu na téma a stále se držet formy protestu. Člověk je a zůstává alternativní. [...] Biografická identita je udržována, ba může být navíc ještě silněji individualizována, neboť již není zavázána specifickým teoretickým stanoviskům.“¹²

Protestní kultura dnes poskytuje bohaté institucionalizované, tj. sociálně srozumitelné, možnosti individuální seberealizace. Její vnitřní strukturovanost (ideová, organizační, symbolická atd.) a její veřejný charakter umožňují nesčetné způsoby kreativní individualizace a sebeprezentace, přičemž stále s jasnou sociální čitelností. Když James Jasper mluví o „potěšení z protestu“, připomíná, že „[p]rotest – společně s uměním, vědou a manažerstvím – se ocitá na jednom konci spektra, které poskytuje mnoho příležitostí pro virtuózní projev a vnitřní uspokojení“.¹³ Také v tomto ohledu vyhovuje

12/ Luhman, N., *Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen*, c.d., s. 211.

13/ Jasper, J. M., *The Art of Moral Protest: Culture, Biography, and Creativity in Social Movements*. Chicago, University of Chicago Press 1997, s. 219.

kulturní forma protestu povaze a sociálním sklonům toho typu sociálního aktéra, pro nějž se potřeba individuální a individualizující seberealizace stala jedním z ústředních poznávacích znaků.

Kulturní vzorec individuální seberealizace, reprezentovaný původně historicky novým druhem nastupujících středních tříd, se záhy etabloval jako obecně kulturně ceněná motivace sociálního jednání a projevu, až se stal téměř univerzální pozdně moderní ideologií všedního dne. Veřejný protest poskytl jednu z dalších platform, na níž se může daný kulturní vzorec viditelně a zkušenostně realizovat. Svým způsobem se tak protestní hnutí zapojuje do širšího historicko-kulturního trendu. Zároveň jej ovšem napomáhá vnitřně diverzifikovat (přece jen je něco jiného seberealizace v byznysu a seberealizace v protestním hnutí) a současně zpřístupňuje participaci na něm širšímu okruhu sociálních aktérů. Hranice středních tříd nezůstávají ve veřejném občanském projevu vymezeny sociálněekonomickým zázemím či dokonce pouze profesním zařazením. Veřejný protest dává možnost přičlenit se k dominantnímu kulturnímu trendu individuální seberealizace i rostoucímu okruhu těch, kteří by podle striktní sociálněekonomické definice k těmto vrstvám neměli patřit.

Ve vizuální představě tak kultura protestu připomíná jakýsi nadstavbový strop, v němž je zavěšeno množství háků různých velikostí, z nichž na některé lze jen nesehnout, jiným je někdy těžké se vyhnout. Jednotlivé imaginární háky, tj. příležitosti k vyjádření protestu či alternativnosti nejsou zajisté stejně dosažitelné či přitažlivé pro všechny sociální aktéry. Nicméně jejich zakotvení v onom nadstavbovém stropě, tj. v kultuře protestu, je zřetelné a jakmile se člověk zachytí – na kratší či delší dobu, na jeden či více háků zároveň – stává se jako sociální aktér ve veřejném prostoru čitelný a srozumitelný jak pro druhé, tak i sám pro sebe.

Tradiční sociologické analýzy politických orientací a sociálních hnutí naopak navozují představu platfor-

my s množstvím pístů. Tyto písty představují sociální umístění a zázemí sociálních aktérů a seskupují je podle takto produkované specifické sociální zkušenosti. V této představě jsou to písty, jež hrají aktivní roli. Písty jsou větší a menší, mohou se překrývat a dosahují různých výšek – v závislosti na tom, jaký strop je právě nahoře (zda náboženský, revoluční, byrokratický, liberální, komunitární, konzervativní, případně jde-li o rovinu veřejného protestu). V této představě působí nadstavbové stropy jako soustavy magnetů, z nichž každý má pro různé sociální písty různou míru přitažlivosti. Tento analytický model nemusí být v případě zkoumání protestních hnutí úplně ze hry. Pokusil jsem se nicméně ukázat, že s ohledem na změny, kterými prošla kultura veřejného protestu v minulých desetiletích, je čím dál nesnadnější identifikovat v sociální struktuře pozdně moderních společností jediný správný píst.

Seznam použité literatury

- Gamson, W. A., Constructing Social Protest. In: Johnston, H./Klandermans, B. (eds.), *Social Movements and Culture*. London, UCL Press 1995, s. 85–106.
- Gellner, E., *Podmínky svobody: otevřená společnost a její nepřátelé*. Brno, CDK 1997.
- Luhmann, N., *The Differentiation of Society*. New York, Columbia University Press 1982.
- Mead, G. H., *On Social Psychology*. Chicago, Chicago University Press 1969.
- Melucci, A., *Challenging Codes. Collective action in the information age*. Cambridge, Cambridge University Press 1996.
- Melucci, A., *The Playing Self. Person and meaning in the planetary society*. Cambridge, Cambridge University Press 1996.
- Moscovici, S., *Social Representations: explorations in social psychology*. Cambridge, Polity Press 2000.

Simmel, G., *Über soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen*. Amsterdam, LIBERAC 1966. (Původní stejnojmenné vydání: Leipzig, Verlag von Duncker und Humblot 1890.)

Simmel, G., *On Individuality and Social Forms. Selected Writings*. Chicago, The University of Chicago Press 1971.

Vinocur, J., War Transforms the Antiglobalization Crowd. *International Herald Tribune*, November 2, 2001, s. 1 a 12.

Systémová kooptace občanských hnutí. Součást opětovné legitimizace moci či ekologická modernizace?

Oleg Suša

Dynamika života moderních společností s sebou nese stálé napětí mezi formováním občanské společnosti, soupeřením sociopolitických zájmů a fungováním sociálních institucí, právě tak jako napětí mezi demokratickou participací a úsilím o sociální přeměny na jedné straně a snahami o jejich institucionální integraci a mocenskou kooptaci na straně druhé.

V tomto příspěvku se pokusíme poukázat na určitou tendenci k systémové kooptaci sociálních, respektive občanských hnutí. Pojem kooptace budeme chápat obecněji jako začlenění a integraci elementů protestu či kritiky do nějaké stávající nebo utvářející se sociální struktury či institucionálního uspořádání. Jedním z efektů takové integrace je využití elementů inovace pro opětovnou legitimizaci moci nebo pro udržení funkčnosti systému jeho funkční adaptací (inovační přizpůsobení měnícímu se prostředí).

Na dané téma se zaměříme ve třech rovinách:

1) jestliže kooptace podporuje udržení statu quo, pak je začleňování hnutí do systému moci (politické, ekonomické, kulturně-ideové) možné interpretovat buď kladně – kupříkladu ve smyslu udržení nebo prohloubení demokratické povahy systému (např. fungování politického systému) – nebo negativně, ve smyslu zneužití symbolů či inovací, s nimiž vystoupila hnutí při své kritice společenských poměrů při legitimizaci konzervová-

ní stávající moci, její struktury a reprodukce –, aniž by ovšem docházelo k podstatnějším (tedy více než jen kosmetickým) strukturálním změnám stávajících poměrů. V negativním významu je tedy kooptace jevem spíše nepříznivým demokracii a jejímu rozkvětu, kdežto v pozitivním může kooptace způsobit určité, relativní, postupné změny stávajících poměrů, přinést inovace a napomoci další demokratizaci či prohloubení demokracie;

2) kooptace a absorbování do systému, aniž by se změnil systém sám: umožňuje systému hlavně přežít – to, co se mění, je způsob legitimizace moci elit nebo mocenských oligarchií anebo výkonu moci byrokratických aparatur atd.

Kooptace způsobí dezintegraci, rozdrobení, oslabení radikálnosti (jako hrozby systému a udržování moci) nebo degeneraci a zánik původního hnutí. Kooptace také může vést k jinému stanovení cílů. Původní cíle subjektu či aktéra, jenž je nebo byl kooptován, jsou pak rozmělněny a nahrazeny jinými, cizími cíli (v rafinovanější podobě jsou naroubovány v průběhu aktu převlékání kabátů, nasazování masek, pragmatického využívání rétoriky vypůjčených pojmů, hesel). Původní strategické cíle hnutí mohou být také prostě nahrazeny snahou udržet především moc a vliv hnutí samotného v novém kontextu (kupříkladu byrokraticko-organizačním) apod.;

3) pokud kooptace a integrace do systému prosakuje mnoha póry společenského systému, může komunikačně ovlivnit systém tak hluboce, že dojde k systémové (strukturální nebo hodnotové orientační) změně. Paralelně se změnami systému probíhá proces transformace samotného hnutí – hnutí ztrácí výhody překvapení a novosti, jež přitahují pozornost občanské veřejnosti nebo pozornost hlavních institucí, nebo ztrácí na síle a vlivu, anebo konečně se jeho aktéři identifikují s měnícím se – to znamená s „novým“ modifikovaným – systémem. Jejich jednání pak nesměruje k destrukci systému nebo k jeho zásadní „systémové“ či radikální hluboké rekon-

strukci, ale spíše k jeho reprodukci a zachování. Kooptace může mít podobu „*rutinizace charismatu*“ původní prorocké výzvy – tj. z proroků kritiky upozorňujících na nová témata a problémy statu quo se stávají „kněží“ – a spolu s tím se mění nejen struktura rolí a statusu (včetně mocenské pozice), ale mění se i obsah, smysl původních cílových myšlenek sociálního hnutí.

Transformace systému a paralelní proměna iniciátorů změny, kdy se z vnějších a „nezávislých svobodných“ kritiků stávají vnitřní reformátorští reprezentanti, členové organizovaných institucí svázaných spoluodpovědností atd., mohou být pozorovány jako jeden vzájemně propojený proces. V jeho průběhu může nastat proměna aktérů–nositelů změny z více či méně radikálních ve více či méně konzervativní (na paměti přitom máme relativnost podmíněnou vztahovými kritérii, hledisky a pozicemi, z nichž jsou tito aktéři hodnoceni). Významnou roli hraje dynamika a nestálost, popřípadě turbulentnost kontextů, v nichž tento proces kooptace či rutinizace charismatu probíhá.

V dynamickém prostředí velké soutěže a rychlé inovace dochází také k rychlému zastarávání inovací. V tomto smyslu mohou zastarávat ideje a cíle občanských iniciativ a sociálních hnutí: např. z hlediska nedokončenosti nebo neúplnosti uskutečňování cílů a změn. Je třeba také diferencovat podle rozsahu a komplexnosti prostředí, tedy podle toho, zda jde o lokální, makrospolečenský či globální kontext, anebo kontext jedné instituce či specifické oblasti společenské činnosti apod.

Specifickým problémem je neorganičnost nebo napětí mezi vyhlášenými cíli (utopické nápravy) a realitami fungování a strukturace systému, zejména, vezmeme-li v úvahu reálný fenomén rezistence systémových struktur či jejich prvků, nebo fenomén reakce v podobě odmítnutí cílů (sociálního hnutí) a různých protiakcí. Rezistence a protiakce jiných aktérů (včetně tzv. antihnutí) komplikují a mění kontext jednání: subjekt, nositel ideálu změny, musí čelit odporu a k tomu mobilizovat

energii, hledat zdroje a spojence, kteří mají ještě své jiné, specifické zájmy. Přitom může být nucen k mnoha kompromisům, například ustupovat od původních cílů, revidovat je nebo modifikovat v souladu se změněným prostředím situačních kontextů. V této souvislosti sehrávají závažnou roli obavy z marginalizace hnutí – například pokud nevyužijí nabídky kooptace a zůstanou ve fundamentalistické opozici, dostanou se aktéři do izolace, hnutí ztratí podporu v širším prostoru, ztratí vliv v mocenském vyjednávání apod.

Nová sociální hnutí, krize legitimacy institucí a rozšíření platformy politiky

Sociální hnutí jsou považována za významný projev kolektivního chování, za vlivnou sílu utváření a změny společností, popřípadě za kolektivní aktéry,¹ kteří působí na sociálně-historické struktury v rámci určitých širších podmínek spojených s jejich historickou konfigurací. Podle Touraina jsou lidské společnosti vytvářeny opozičními, navzájem zápasícími sociálními hnutími, jejich zápas je bojem o „kontrolu dějinnosti“ – tento zápas lze považovat zároveň za reflexivní jednání. V tomto smyslu jde o proces vytváření společnosti jako výsledek vědomé reflexe jednání, která působí na jednání i jeho podmínky. Podle Touraina jde v moderní společnosti o konflikt dominantní třídy, která si přivlastnila historicitu s třídou ovládanou, jež usiluje o totéž. Vládnoucí třída vytváří sociální řád a usiluje o udržení statu quo, konkurenční třída identifikuje rozpory stávajícího řádu a usiluje o jeho inovace a změny. Sociologické přístupy dnes diferencují mezi „starými a novými“ sociálními hnutími, přitom hlavní rozdíl vidí v důrazu na definici hlavního či ústředního konfliktu ve společnosti – buď kolem otá-

1/ Touraine, A., *The Voice and the Eye: An Analysis of Social Movements*. Cambridge, Polity Press 1981.

zek ekonomických rozporů kontroly systému produkce, nebo okolo otázek způsobu myšlení, životního stylu, kulturních hodnot. Soudobé pozdně moderní společnosti, jak se zdá jejich analytikům, produkují stále více kulturně-symbolické konflikty, kontrola historicity kolektivních aktérů má podobu kontroly informací a vědění, jde o spory například mezi technokratickými systémovými principy seberegulace institucí a organizačních struktur a autonomií života lidí a jejich vlastního rozvoje. Politika přesahuje své omezení v rámci politické organizace formálního politického systému, proniká všemi sférami sociálního života a ruší fakticky staré oddělení či protikladnost mezi *veřejným* a *soukromým*. Ve všech sférách sociálního života jde proto o otázky moci, její kontroly a legitimacy: spory o *kulturní orientace jednání* procházejí všemi sférami. Konflikty a artikulace politických problémů mohou, ale nemusí být plně rozvinuty v oblasti institucí politického systému (stát, parlament, politické strany, volby). V komplexních společnostech narůstá širší spektrum alternativních kulturně-politických prostorů komunikace, voleb, rozhodování, jež se vzájemně prostupují a ovlivňují. Nová občanská hnutí protestu proti ohrožení životního prostředí například vznikla jako platforma suplující vakuum v institucionální strukturaci moderní průmyslové společnosti v otázce politické povahy tzv. *vedlejších důsledků ekonomicko-technologického rozvoje a růstu*. Tyto vedlejší důsledky systému produkce a reprodukce hlavních institucionálních sfér společenského jednání (Luhmann, Habermas, Beck) nahromadily konflikty nikoli kolem distribuce zisků a výhod či společenského bohatství, nýbrž kolem distribuce rizik a ohrožení.²

Podle soudobých analýz jde o velmi rozsáhlý kulturní a politický problém řešení *protikladných nároků v životě moderních společností* (technicko-ekonomický růst, ma-

2/ Beck, U., *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1986.

sová spotřeba i zdravé a harmonické životní prostředí). Přitom však růst celkové výkonnosti při produkování bohatství vytváří růst negativních důsledků v ekologické (resp. přesněji přírodně-technologické) a sociální sféře životního prostředí, produkce negativních vedlejších důsledků zpochybňuje politické regulativní mechanismy a jejich efektivnost při preventivní kontrole těchto důsledků. Takto např. Beck hovoří o *krizi legitimacy systému společenské moderny* průmyslové společnosti jako celku, která plyne z nedostatečné politické účinnosti kontroly produkce společenských rizik: problémy způsobené průmyslovým, vědeckotechnickým rozvojem, trhem, konkurencí a inovací mají řešit parlamenty, politické strany a vlády národních států.³ Výsledek má podobu kontrastu mezi snahami o *legitimizaci statu quo hlavních institucí* (včetně normalizování rizik) a faktickým pokračováním *kumulace negativních důsledků* jejich fungování.

Další rovinou problematiky soudobých sociálních hnutí je související otázka pojetí *kontextu kooptace*, tj. politické sféry rozlišující klasické pojetí politiky jako oblasti užšího *politického systému*, v němž se odehrává zápolení a soutěžení politických aktérů (politických stran, hnutí či asociací) o moc ve státě (jako centrální politické instituci umožňující proces politického vládnutí nad celkem národní společnosti, jako centra moderní společnosti) a pojetí *širší politické sféry*, diferencované a pluralizované (či decentrované) (Bauman, K. Nash) v rámci různých oblastí společenského života.⁴

V *rozšířeném pojetí politického procesu* jde o širší politické pole, překračující nejen sféru institucionální politiky, ale také *hranice národních států*, a tím také jednotlivé společnosti v soudobém globalizovaném světě. Nadnárodní, transnacionální prostory v globalizaci otevíra-

3/ Beck, U., *Die Erfindung des Politischen*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1993.

4/ Nash, K., *Contemporary Political Sociology. Globalization, Politics, and Power*. Oxford, Blackwell 2000, s. 77–78.

jí novou otázku: zda se nejen instituce a organizace, ale i sociální hnutí nadále *neomezují spíše na bezprostřední kontexty národně státních společností, a nejsou tudíž dostatečně účinná v globálním kontextu*. Vzniká např. otázka, zda relativní slabost nadnárodních nevládních organizací není způsobena tím, že nespolupracují s institucemi globální povahy, které buď mají velmi slabou pozici, nebo vůbec neexistují: neexistuje ani globální společnost, ani globální vláda, existují zatím pouze instituce typu mezinárodních organizací (OSN aj.), které jsou ovšem tak či onak generovány kontextem zájmů a vztahů jednotlivých *národních států*, jež sledují především své vlastní zájmy, nikoli zájmy globální.

Tourainova teorie sociálních hnutí zdůraznila pokles významu instituce státu v transformacích komplexních moderních společností, neboť sociální hnutí působí svým jednáním na sociální změnu v různých sférách společenského života bez pomoci státu. Touraine se dotkl otázky *kooptace sociálních hnutí pouze v rámci tradičního schématu politiky v užším smyslu* (v rámci politického systému). Jakmile sociální hnutí vstoupí na platformu politického systému, je kooptováno do stávajícího řádu a dostává se do rozporu s radikální změnou, o niž usiluje. Podobně – nikoli však zcela – poukazuje I. Wallerstein na otázku kooptace jako na historickou zkušenost spojenou s dělnickým hnutím sociální demokracie. Podle Wallersteina vznikla nová hnutí „rezistence proti systému“ kolem roku 1968 díky nespokojenosti s kooptováním dělnických a socialistických hnutí do politického systému. Po získání politické moci ve státě začala tato „stará“ hnutí udržovat status quo a zradila myšlenky revoluční změny. To podle Wallersteina rovněž působilo na rostoucí nezáměr o význam státu či „odvrat od státu“ a od podpory reformních změn. Skepse vůči státu a úpadek jeho legitimacy jsou doprovázeny také růstem nejistot a násilí v soudobém světě.⁵

5/ Wallerstein, I., *Globalization or the Age of Transition? International Sociology*, vol. 15, 2000, no. 2, s. 262–263.

Podobné závěry Touraina a Wallersteina dokládají význam přesunu váhy od úzkého pojetí politiky směrem k širšímu pojetí, nezabývají se však otázkou nových či alternativních možností a důsledků kooptování nových sociálních hnutí právě v širším poli politického vývoje komplexních společností, v rámci širších kontextů a institucí než je sféra politické soutěže o moc ve státě. V tomto smyslu se pokusíme o nástin problému kooptace na příkladu procesu inkorporace, začlenění a integrace environmentalismu v soudobé komplexní pozdně moderní a globalizované společnosti. Klíčovým pojmem zde bude „ekologická modernizace“ jako široký, pluralizovaný, často protikladný proces.

Rutinizace ekologického proroctví

Ideu kooptace se nyní pokusíme aplikovat na současné procesy tzv. ekologické modernizace. Na případ nových občanských hnutí environmentalismu mohou být aplikovány Weberovy myšlenky o rutinizaci charismatu, Paretovo pojetí kooptace jako doplňování mocenské elity či Bourdieuv koncept mandarínství.

Životní prostředí bylo poměrně dlouhou dobu možno chápat jako fyzické *okolí* člověka a jeho sociálního světa, jako mimolidské prostředí v kontrastu s kulturním, vytvořeným sociálním prostředím. Takové pojetí životního prostředí je dnes již překonáno a mluví se o „přírodě uvnitř společnosti a civilizace“ a o tom, že problematika životního prostředí je *sociální problém*. Ekologický diskurs průmyslové civilizace není pouze diskursem o životním prostředí, o přírodě, nýbrž je třeba také vidět, *jaké sociální cíle a projekty vznikají a jsou člověkem vytvářeny v souvislosti s problematikou ochrany a péče o životní prostředí*, ve jménu „ekologizace“ či „zelenání“ společnosti, ekonomiky i politiky. Diskursy ekologického hnutí se týkají celé řady oblastí života moderní společnosti a vytvářejí totalizující utopie nápravy světa,

utopie „o ekologické společnosti“ jakožto „utopie jiného typu univerzalizující kritické vize“.⁶

V mnoha projevech a projektech environmentálního diskursu můžeme najít *radikální kritiku* průmyslové společnosti. Tzv. environmentalistická hnutí je možné přesněji definovat jako *koalice* různých tendencí – například morálně či esteticky motivovaných, vědecky odborných (např. bio-vědy) a technicistně manažerských (řízení a správa využití zdrojů a surovin). Tyto koalice nejsou nutně založeny na stejných sdílených zájmech, ale spíše na společných, sdílených pojmech – odtud se někdy mluví o tzv. *diskursivních koalicích*. Ekologické kritiky soustředěné na prokazování dopadů a důsledků industrialismu na přírodu chápanou jako nevinnou a čistou (morální odsudek nemravné společnosti, která nevidí nezamýšlené důsledky své činnosti), vyvolaly v různých kontextech sociální činnosti celý řetěz programů nových technologií a vědeckého managementu „konzervace přírody“. Vystává otázka, zda *industriální systém* ve skutečnosti *nevyužil ekologické kritiky ke svému zdokonalení, přičemž stavěl na přibližně stejných základech a principech, které vytvořily negativní ekologické důsledky. Je možné analyzovat systémové změny* – zejména v *kulturních symbolických kódech*, které ukazují na určité posuny v pojetí politického procesu, v jeho systémových principech a cílových či hodnotových orientacích. Odtud lze hovořit o *sociální dynamice politiky (a teorie) životního prostředí* jako o relativně dlouhodobém procesu, v němž probíhá *napětí mezi fundamentální kritikou a snahou o systémovou sebezpřeměnu na jedné straně a kooptací prvků reformní kritiky ke zdokonalování či opětovné legitimizaci systému na straně druhé*.

Již M. Weber představil proces rutinizace charismatu jako konfliktní dialektický proces – *inovace a rutinizace* ve vzájemném napětí (v dějinách náboženství šlo např.

6/ Alexander, J., Robust Utopias and Civil Reapirs. *International Sociology*, vol. 16, 2001, 4, s. 583,

o tenze mezi dogmaty a herezí). Inovativní myšlenky a nové vědění v různém kontextu mění svůj smysl, původní revoluční či transcendentální sdělení ztratí či oslabí svůj obsah v kontextu svého překladu do rutinizovaného jazyka byrokratizované procedury a technické institucionalizace, moc proroků přechází v moc kněží.⁷

Evropská environmentalistická tradice protestu je silně spojena s *romantismem a kulturní kritikou moderny – po Velké francouzské revoluci byla ovlivněna nostalgií konzervatismu a idealizací venkovské společnosti a kultury stavovské Gemeinschaft*. Modernistická kultura industriální společnosti považovala dlouho tuto kulturní kritiku, včetně ochrany přírody a její čistoty, za nepřátelskou silám nezadržitelného pokroku pod vedením vědy a techniky jakožto hlavním legitimizátorem ekonomického růstu zisků a redistribuce ekonomického bohatství.

Ve druhé polovině 20. století se vedle urbanistických a ochranářských tendencí objevila environmentalistická občanská hnutí či koalice protestu proti ohrožování přírodních předpokladů lidstva, jež byla ideově vedena právě příslušníky *vědecké obce* – jakožto kulturní elity s velkou prestiží, přičemž se myšlenky a pojmy ekologie jako vědy o komplexní vzájemné závislosti živých i neživých entit v pozemské přírodě staly symbolickým kódem nové post-moderní environmentalistické kulturní kritiky či kontrakultury rozvíjené od 60. let. Paradoxně tak věda – jakožto instituce využívaná k aplikacím v technologiích růstu průmyslové civilizace a jejího bohatství i k legitimizaci celého systému státní hospodářské politiky rozvoje i politiky kapitalistických podniků – stála v čele ekologické kritiky tohoto systému. Proces modernizace narazil na vlastní úspěchy, industriální společnost přerostla ve společnost *rizikovou*,⁸ v níž

7/ Weber, M., *Sociologie náboženství*. Praha, Oikúmené 2001, s. 183–189.

8/ Beck, U., *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, c.d.

ústředním sociálním konfliktem již není redistribuce zisků a blahobytu, ale *distribuce rizik a redistribuce ztrát*. Zájmy soukromého zisku stojí proti zájmům veřejného zdraví.

Charakteristikou rizikové společnosti je dialektika moderních byrokratických institucí, které *reprodukují kolektivní hazardy a zároveň je usilovně administrují*, přičemž ujišťují veřejnost o své vlastní nezbytnosti a technické odborné způsobilosti při „řízení“ rizik (většinou však až poté, co dojde ke katastrofě a ohrožení se stalo reálným). Moderní instituce využívají k tomuto *rizikovému řízení* ekologické, environmentálně specializované vědecké a technické expertizy, jazyk ekologické kritiky prorocství apokalypsy a varovných předpovědí je integrován a „přeložen“ do *jazyka institucionalizovaných systémů a reinterpretován ve smyslu legitimního důkazu o bdělosti a efektivnosti vlastního provozu institucionalizovaných systémů*. Ve jménu manažerské pružnosti adaptivní organizace dochází ke kooptacím environmentální kritiky, přičemž hlavní očekávání *tzv. ekologické modernizace* je spojováno s přísliby *diskursivní vnitřní přeměny hlavních moderních institucí*, například reformní změnou jejich hodnot či cílů, která je takto výsledkem komunikativní racionalizace byrokratických systémů.

Mocenská asymetrie a kontrola poznatků: vědění a byrokracie

V reálných kontextech však naděje vkládané do *kommunikativní racionalizace byrokratických systémů* a přeměny institucí zevnitř obvykle narážejí na konflikty expertiz mezi sebou a hlavně na častou deformaci komunikace v důsledku jazyka technokratických expertiz. Aktéři, kteří tímto jazykem nemluví, jsou procedurálně diskvalifikováni a vyloučeni z dialogu i ze hry vyjednávání. Volání po obecných *pravidlech procedurál-*

ní rovnosti často kontrastují s deformací jazyka technokraticko-byrokratického kódování komunikace, anebo dialogy končí jako „rozhovory hluchého se slepým“. V byrokraticko-technokratických procedurách se mnohdy skrývá partikularizující zájem, který kontrastuje s veřejným zájmem. Aktéři občanských hnutí narážejí na kontrasty laiků a expertů i na byrokratické rozpořky meritorních oficiálních cílů a cílů skutečných. V administrativním procesu dochází k oddělování faktů a hodnot, problémem je často velmi úzká specializace expertů, fakta, o kterých experti diskutují, jsou vyňata či expertně vypreparována z širších hodnotových a kulturních kontextů, odborné diskuse se orientují na „čistě technická řešení“ atd.

Kritikové byrokraticko-technokratických empirických forem ekologické modernizace a kooptace environmentální kritiky D. Torgerson a R. Paehlke např. ukázali, že administrativní sféra obecně (tzn. velký průmysl a státní správa) je historicky hlavním producentem ekologických problémů.⁹ Jestliže je byrokracie hlavním organizátorem diskuse o řešení těchto ekologických problémů, pak dochází k potlačení rozdílných pohledů a k vytvoření *uzavřeného politického procesu* omezujícího otevřenou demokratickou participaci. Dominantním motivem administrativní sféry je integrovat formulace kritiky skutečných problémů rizik a ohrožení jako zelené mikry k legitimizaci vlastní činnosti.

Paehlke v této souvislosti zdůraznil potřebu zastoupení zájmů všech občanů, kterých se týkají rozhodnutí o životním prostředí. Splnění této podmínky je v praxi často blokováno formálními procedurami legislativy a celkovou formalizací komunikace a participace. Nedostatek informací způsobený tendencí byrokracie k *utajování* naopak provokuje pochyby a protesty na straně laic-

9/ Torgerson, D., Limits of the Administrative Mind: The Problem of Defining Environmental Problems. In: Torgerson, D./Paehlke, R., *Managing Leviathan*. London, Belhaven 1994.

ké veřejnosti. To ovšem ve výsledku ohrožuje samotné byrokracie, jež se dostávají do pozice normalizátorů rizik a ohrožení a organizované nezodpovědnosti, která legalizuje ohrožení a má stále rozsáhlejší dopady.¹⁰ Proto je důležité veřejně komunikovat poznatky o tom, jak a kým jsou ve společnosti normativně vymezována rizika.

V praxi fungování institucí je udržována nerovnost – a to také znamená, že *neexistuje stejná šance pro participaci při strategickém rozhodování*. Na jedné straně stojí mocné organizace, podniky vybavené zdroji kapitálu a technikami – na druhé straně ti, kdo jsou vystaveni rizikům a dopadům rozhodnutí a jednání. Jednotlivci v populaci jsou vystaveni sociálně vytvářenému kolektivnímu ohrožování a nemohou se k riziku vyjádřit předem. Mocenská nerovnováha narůstá, pokud nedostatečně fungují regulativní mechanismy zavazující kolektivně všechny aktéry ke spolupráci při rizikovém rozhodování ex ante a neexistují nebo nefungují instituce reprezentující obhajobu práva občanů na zdravé životní prostředí jako na veřejný statek.

Ekologické vědění a politika kulturní změny

Výzva ekologické krize moderní civilizace, utváření ekologického povědomí a konečně sociální percepce a akceptace nové povahy rizika občanskou společností, státem i kapitalistickým soukromým sektorem – to vše bylo posilováno konstrukcí environmentálního *vědění a komunikací* nových poznatků. Nositeli tohoto vědění a komunikace v novém diskursivním prostoru veřejnosti v průmyslových společnostech globálního Severu a nyní též v zemích globálního Jihu byla především ob-

10/ Perrow, Ch., *Normal Accidents: Living with High Risk Technologies*. New York, Basic Books 1984, s. 198; Beck, U., *Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1988.

čanská hnutí protestu proti ohrožení životního prostředí. K největšímu rozmachu hnutí protestu došlo v období konce 60. a první poloviny 70. let dvacátého století. Protest náhle zpolitizoval dříve nepolitické otázky fyzického prostředí a vyzdvihl *etické* dilema společností ovládaných ekonomickým růstem, rozdělováním bohatství a masovou spotřebou. Morální rozhořčení nad ohrožováním lidí, zvířat i rostlin bylo adresnou kritikou samozřejmého a nerefektovaného bezpráví každodenní rutiny fungování systémů industriální civilizace. Moralizace a politizace tzv. neutrální problematiky fyzického prostředí jako technické problematiky – např. konzervace přírody, úspory surovin nebo nápravy škod znečištění – posunula problém z „vnějšku“ dovnitř, do společnosti, a vyvolala tak potřebu reflexe nejen ekologického komplexního přístupu ke vztahům společnosti a přírody, ale také nezbytnost reflexe fenoménu ekologické krize sociálněvědními přístupy.

Takto například sociologie, jež původně ekologii chápala jako přírodovědeckou oblast a jen částečně spojovala některé její aspekty s urbanismem a životem ve městech, přešla v pojetí některých autorů (např. K. Eder, U. Beck, A. Giddens ad.) k *teorii zespolečenštění přírody*. Zespolečenštění přírody je zprostředkováno intenzitou sociálního využívání poznatků vědy, vědeckým věděním, technickým využitím a přetvářením přírody a jejích sil v produkci, dopravě, v konstrukci komplexních sociotechnických systémů. Rostoucí význam pro rozvoj sebereflexe moderní společnosti má komunikace vědomí o *vzájemné propojenosti a závislosti společnosti a přírody, jež se projevuje nikoli jen závislostí společnosti na přírodě, nýbrž stejně tak narůstající závislosti obyvatelnosti pozemské přírody na společenských institucích*. *Environmentalismus jako hnutí protestu* obecně nastolilo novou diskursivní formaci o politice životního prostředí v národních společnostech i nadnárodně, v globálním prostoru.

Integrace environmentálního hnutí jako kulturní transformace politiky

Vzniká otázka, co se v *soudobých společnostech mění vlivem environmentalismu* a jak se mění sám *environmentalismus* jakožto hnutí. Byl nakonec environmentalismus úspěšný? A. Jamison¹¹ chápe sociální hnutí jako fenomén spojující sociální konflikt a kulturní participaci, ekologické hnutí pak jako hnutí *kulturní změny*. Hnutí je v jeho pojetí sociálním procesem, v němž se cyklicky střídají fáze růstu a expanze a fáze stagnace a krize. Participace lidí je ovlivněna kontexty jednání, které autor nazývá „ideálními typy politické kultury“. Politický život definuje jako proces interakce v podobě konfliktu a spolupráce mezi představiteli politických kultur. Interakce jsou kulturním napětím tří typů *politických kultur*: státněbyrokratické, ekonomickopodnikatelské, občanské.

Jamison zkoumá *vývoj ekologické diskuse od ochrany životního prostředí ke kulturním transformacím*, kdy problémy ochrany životního prostředí zaujímají stále větší prostor veřejné politiky a ekologický diskurs napomáhá tomu, že se ekologické vědomí stává součástí národních kultur průmyslových společností. Obecnou ideou *integrace ekologické péče* do všech aspektů sociálního a ekonomického života se stala myšlenka *udržitelného rozvoje*. Nové slogany „zelenání“ průmyslu a *ekologické modernizace* nahradily limity růstu. Bývalí aktivisté protestního hnutí pravidelně radí soukromému byznysu, jak nejlépe vystupovat a demonstrovat svou ekologickou odpovědnost. Environmentalismus pronikl do konstruktivních programů technické, ekonomické a sociální *inovace*. Přístupy předběžné opatrnosti a preventivní principy, jež mají vyloučit, aby k nějakému

11/ Jamison, A., *Making of Green Knowledge. Environmental Politics and Cultural Transformation*. Cambridge, Cambridge University Press 2001.

znečištění vůbec došlo, nahrazují řešení ex-post. V celé společnosti sílí uvědomění, že jsou potřebné změny. Mocenské pozice už neberou environmentalismus primárně jako nebezpečí pro další expanzi industriální společnosti. Ve vládě i v soukromém byznysu začínají mít vliv aktéři, kteří považují péči o životní prostředí za pozitivní faktor ekonomické obnovy a zisku, konstatuje Jamison obdobně jako M. Hajer, který hovoří o procesu tzv. *ekologické modernizace*.

Proces ekologické modernizace

M. Hajer vidí v tomto procesu přímo nový typ *environmentální politiky jakožto politiky kulturní*, jejímž cílem je integrování ekologického povědomí do existujících politických, ekonomických a sociálních institucí. Jde tu především o započítávání nákladů na ekologické poškození (internalizaci) na bázi cost-benefit analýzy. Ekologická péče je nyní *manažerským problémem*, jak sladit ekologickou péči a ekonomický růst v rámci udržitelného rozvoje. Nové pojetí environmentalismu nemá řešit věci ex-post, nýbrž anticipativně rozhodovat ve smyslu *prevence rizik*. Namísto rozdělování detailních mikroproblémů v popisech dílčích disciplín a institucionalizovaných administrativních orgánů jde nyní o integrovaný přístup všech rezortů vládní politiky. Také průmysl začal víc aplikovat princip předběžné opatrnosti ve své strategii. Stát i průmysl nyní uznaly přírodu jako veřejný statek, tedy nikoli jako něco, co není ničím. Uznání rozsáhlého ekologického problému širokou akceptací ve společnosti implikuje praxi širšího *partnerství různých aktérů* environmentální politiky, v níž narostla *moc expertních organizací*. Změnu vidí Hajer také v tom, že *nejen stát regulačně omezuje podnikání, ale také byznys sám oceňuje ekologické dopady svého podnikání ve smyslu oceňování své vlastní neefektivnosti* a bere ekologii jako výzvu i šanci k inovaci organizace, spotřeby, trhu,

metod výroby, dopravy aj. Tak se mění smysl ekologické krize z hrozby systému v nástroj jeho *inovace*.¹²

Na druhé straně je však realitou, že se ve světě objevují stále nové formy exploatace zdrojů spolu s tím, jak *nadnárodní podniky usilují o přeměnu snah o udržitelný rozvoj v nové podnikání a v nové zisky*. Firmy, které „zeleně“ pouze mluví, ale de facto nejednají (jedná se rovněž o velmi častý problém pragmaticky používaných dvojích měřítek v chování globálních korporací tzv. *double standards*), jsou oponovány různými protesty ve světě. Avšak rostoucí ekologické uvědomění přestalo být zdrojem identity malých kolektivit aktivistů a odborníků a začalo již ovlivňovat celou společnost jako zdroj inspirace, soudí Jamison. Konstatuje ale také, že i přes rozšířenou „zelenou“ rétoriku pokračuje úpadek zdraví planety a jejích obyvatel v globálním měřítku.¹³

Jamison přesto při svém hodnocení sociálních procesů úsilí o *udržitelný rozvoj* soudí, že tyto procesy vedou ke *kulturní a kognitivní transformaci soudobých společností v závislosti na kontextech politické kultury*: směry nově vznikající *ekologické kultury* usilují o přetvoření diskursivní, institucionální i vědeckotechnické praxe.

Také M. Hajer ukazuje, že situace soudobých environmentálních konfliktů a debat o politických přístupech, organizačních iniciativách a reformách, má *charakter symbolické „kulturní politiky“*. Hajer rozlišil *starou a novou kulturní politiku životního prostředí*: první se vyznačuje důrazem na státní byrokratické instituce, legislativu a funkčně diferencovaný přístup rozkládání reality životního prostředí do malých oblastí (např. ovzduší, půda, voda).

Od poloviny 80. let se formuje nová politika ekologické modernizace založená na prosazování akcentu na *inte-*

12/ Hajer, M., *The Politics of Ecological Modernization*. London, Sage 1998, s. 24–41.

13/ Jamison, A., *Making of Green Knowledge. Environmental Politics and Cultural Transformation*, c.d., s. 18.

grování péče o životní prostředí do většiny *existujících, stávajících politických, ekonomických a sociálních institucí*, hledá nástroje zakalkulování ekologických škod na základě analýzy nákladů-přínosů (*cost-benefit analysis*). Principem ekologické modernizace je *participace* jedinců, organizací a států. Dalším principem a sloganem je *udržitelný rozvoj* jako pragmatický, utilitární most mezi ekonomickým růstem a ochranou životního prostředí. Ekologické škody jsou pak chápány nikoli jako brzda růstu, ale snahy o jejich nápravu jsou využívány jako nový podnět pro růst. Například znečištění se chápe jako důkaz neefektivnosti, výroba čistých technik a ekologických příznivých technických systémů bude stimulat inovaci metod průmyslové výroby a distribuce, jinými slovy jde o Schumpeterovy „zásadní impulzy udržování kapitalistického motoru v chodu“.¹⁴

Podle Hajera ekologická modernizace přinesla reálnou změnu myšlení o přírodě a společnosti i změnu pojetí environmentálních problémů v kruzích vlád a průmyslu – jako předpoklad strukturování diskursu s novým *étosem*, podle kterého je *prosté exploatování přírody bez ohledu na ekologické důsledky považováno za nelegitimní*. Změnil se v tomto směru také charakter diskusí o technice a přírodě, nebo jde v podstatě o rozšíření stávajícího sociálního projektu modernizace určeného primárně dynamikou vědy a techniky? Je tudíž dnešní „ekologická otázka“ následníkem „sociální otázky“?¹⁵

14/ Hajer, M., *Ecological Modernization as Cultural Politics*. In: Lash, S./Szerzynski, B./Wynne, B. (eds.), *Risk, Environment, and Modernity*. London, Sage 1996, s. 246–249.

15/ Tamtéž, s. 250.

Diskurs ekologické modernizace, dilema kooptace a spor o politiku životního prostředí

Hajer rozlišuje několik *diskursivních linií* myšlení o environmentálních problémech, přírodě, vědě, technice a společnosti. První z nich soudí, že ekologická modernizace umožňuje *institucionální učení*. Politický konflikt je procesem učení, v němž ekologické hnutí údajně „dozrává“ díky své *institucionalizaci a jeho představitelé a zástupci jsou integrováni do systému*, aby napomohli vytvoření nových institucionálních forem řešení ekologické krize. Toto pojetí v zásadě vede k dosti optimistickému přesvědčení, že *koopťace environmentálního vědění, uvědomění, etiky odpovědnosti i kritiky environmentálních rizik umožňuje nové učení dominantních institucí a že z tohoto procesu vyplyne jejich smysluplná změna*.

Hlavním kritériem ekologické modernizace je integrování pojmu příroda do společnosti, nahrazení jejího zvnějšnění (externalizace) jejím integrováním a internalizací v podobě *redefinice přírody jako subsystému společnosti* a integrace ekologické racionality do sociálního rozhodování.¹⁶ Podle Hajera vede tato kulturní změna k *přeměně argumentace institucí státu a podniku ve smyslu „autopoietické sebeorganizace“*, směrem ke koordinaci a centralizaci rozhodování. To vyžaduje také *operacionalizovat jazyk* a užívat pojmy tak, aby bylo možné rozhodovat o problémech kalkulačním způsobem a aby bylo možno oceňovat ekologické hodnoty v procesech rozvoje, hodnocení technických prostředků k zajištění ekologické kvality, změn ekologických kulturních vzorců lidského chování. Koordinace a centralizace jsou však, jak je dobře známo, tradičním rysem moderních byrokratických organizací (státy a posléze velké podniky) a ekologizace může být jen jednou z dalších oblastí, kterou se byrokracie pokouší administrovat. Přesněji řečeno, jde především o to, jak administrativně zvládnout

16/ Tamtéž, s. 251–252.

„socializovanou přírodu“ v podobě tzv. nezamýšlených důsledků technicko-ekonomického využívání přírody. Ekologická modernizace je tedy z tohoto hlediska *expandováním byrokratizace a může být dobře využita pro opětovnou legitimizaci stávajícího systému jako nová eko-technokratická ideologie.*

Rovněž zmíněná kalkulační redefinice přírody jako subsystému společnosti kvalifikuje ekologickou modernizaci jako technokratický projekt. Východiskem technokratického pojetí je konstatování, že technika se vymkla lidské kontrole a že *cíle politiky musí být stanoveny elitou odborníků, politiků a vědců*, kteří definují problémy a řešení, o nichž se debatuje. Za rétorikou ekologické modernizace se rýsují obrysy technokracie v novém hávu „implementace reálných řešení reálných problémů“.

Antitechnokratická sociální kritika v této souvislosti zdůrazňuje, že ani stát, ani podnik se v podstatě od nových sociálních hnutí ochrany životního prostředí nic nenaučil, ale naopak jim v podstatě šlo o to, jak hnutí spíše potlačit jak veřejně, tak „represivní tolerancí“: *kritika pak zanikne v kooptování ekologického protestu do úředního legalistického diskursu.*¹⁷

Nejde tedy o vyzrávání ekologického hnutí, nýbrž o ekologickou modernizaci jako *represivní odpověď* na radikální ekologický diskurs, nikoli však jeho *produkt*. Jakmile je ekologická otázka uchopena mocenskými aparáty, stane se z ní další nástroj jejich ovládnutí každodennosti, zdůrazňují analyticky kritické politické ekologie.¹⁸ Jak usuzuje W. Sachs, tato sociální kritika technokracie je i kritikou pojetí „*trvalé udržitelnosti*“ jako pojetí, které ignoruje vlivy sociálních rozporů a sociálních alternativ,¹⁹ kdy se zdá, že „zelený“ globalismus

17/ Torgerson D., *Limits of the Administrative Mind: The Problem of Defining Environmental Problems*, c.d.

18/ Gorz, A., *Political Ecology: Expertocracy versus Self-Limitation. New Left Review*, 1993, 202, s. 57.

19/ Sachs, W. (ed.), *Global Ecology: A New Arena of Political Conflict*. London, Zed Books 1993.

chce pod sloganem „trvale udržitelného rozvoje“ (sustainable development) integrovat lokální požadavky do globálně sdílené vize budoucnosti v zájmu globálního Severu, přitom však obavy z *další závislosti* (tentokrát ekologicky udržitelné podle vědecko-manažerského scénáře) na straně globálního Jihu přizívají odpor vůči inkorporaci.²⁰

V podmínkách soudobé globalizace a prohloubení nerovností mezi globálním Severem a globálním Jihem jsou často požadavky *technokratického globálního manažerismu* na trvalou udržitelnost konfrontovány se *sociálními problémy bídy a chudoby*. Západní koncepcí environmentalistických hnutí jako hnutí založených na vědě a vědění zpochybňujících politiku rizika a jeho kalkulace v rámci institucí, které se snaží řídit nejistoty, je konfrontována s globálními ekologickými hnutími Jihu, jež stále silněji odmítají globalizující a modernizační kulturní transformace ve jméno tradičních kulturních *domorodých tradic* (hnutí indigenizace) a mnohdy hájí zájmy rolnických skupin a přežití, obživu venkovské populace. V tomto zásadním protikladu Sever–Jih se obráží podstatný *konflikt globalizační situace, jímž je nerovná redistribuce ekologických a sociálních rizik*.

Expertí environmentalismu ze Severu zde stojí proti každodennímu zakoušení rizik destrukce životního prostředí v rozvojových zemích. Proti globálnímu ekologickému manažerství stojí lokální, místně orientované protesty hnutí domorodců proti sociálně ekologickému bezpráví. Globalizovaný environmentalismus podle některých analýz spoléhá více na experty „třídy vědění“ a ignoruje sociální cíle *lokální participace* hnutí za ekologickou spravedlnost. Podle R. Dwivendiho bude globální ekologická politika nucena respektovat dva reálné problémy. Prvním je zostřování konfliktů Severu a Jihu o zdroje na lokální úrovni v důsledku globalizace trhu, druhým je zostření bojů při vyjednávání o péči o životní

20/ Tamtéž, s. 158–161.

prostředí mezi tržními a politickými aktéry. Institucionalizace politiky environmentálních rizik by se měla strategicky reorientovat a odborné vědění by mělo více sloužit artikulaci širších zájmů a práv občanů ohrožovaných environmentální degradací ve všech lokalitách globálně propojeného světa. Odtud logicky vyplývá nezbytnost *nového propojení při utváření silné politické koalice* mezi environmentalisty a dalšími občanskými sociálními hnutími za lidská a sociální práva, práva žen, etnických skupin a kultur. Příkladem je hnutí za *environmentální spravedlnost*, které spojilo ekologickou péči s lidskými a sociálními právy, participační demokracií sociálně ekologicky udržitelnějšího rozvoje.²¹

Ekologická krize je v sociálně kritické linii chápána především jako *krize institucionální* (takto je inspirována i koncepce „organizované neodpovědnosti“ U. Becka). Torgerson a Paehlke například hovoří o nemožnosti řídit leviatana byrokratických institucí industriální civilizace vzhledem k tomu, že dominantní instituce nejsou schopny se poučit.²² Tyto *instituce nemohou řešit problémy, které samy způsobují svým výkonem a chováním i cílovým zaměřením*. Jde o principy efektivity, technické inovace, technovědní management, procedurální integraci a koordinační řízení. Lze věřit, že růst vyřeší důsledky růstu? Je udržitelný rozvoj dalším modelem shora, jenž místo slíbeného dobra přinese zlo? Nestabilita globálního kapitalismu a jeho inovace založené na výměnách zařízení a generací dělníků jsou strukturálními limity ekologické modernizace. Planetu nespasí ekologický „software“, pokud kapitalistický expanzivismus zůstane „obsahem hry“, konstatuje rovněž jinak spíše optimisticky a konstruktivně naladěný M. Hajer.²³

21/ Dwivendi, R., Environmental Movement in the Global South. *International Sociology*, vol. 16, 2001, no. 1, s. 26–28.

22/ Torgerson, D./Paehlke, R., *Managing Leviathan*, c.d.

23/ Hajer, M., *Ecological Modernization as Cultural Politics*, c.d., s. 255.

Kritika technokracie poukazuje také na *roli vědy* v koptaci – vědy, která je většinou inkorporována do tohoto technokratického projektu (např. systémová ekologie). Institucionální rámec přírodních a technických věd určuje *rozvoj technik kontroly* nad přírodou a společností a sociální vědy vytvářejí techniky sociálního inženýrství k dosahování předurčených politických cílů. Je třeba více rozvíjet *alternativní kontraexpertizu* jak v přírodních vědách, tak ve vědách sociálních (nejde například o to, jak měnit individuální konzumní vzorce, ale o to, jak analyzovat imanentní síly civilizační apokalypsy). Sem patří také kritika hierarchie a centralizace či požadavek větší demokratické kontroly a voleb v *občanské společnosti* a méně státní moci (referenda, právo na informace veřejnosti, decentralizace a samosprávné prvky aj.). Kritika ekologické modernizace jako technokratického projektu připomíná Habermasův koncept kolonizace životního světa systémem a Galtungův (Heideggerův) pojem kolonizování budoucnosti.

Ekologická modernizace může být chápána také jako kulturní politika. V ní jde především o otázku, jakou společnost vlastně chceme? Pojem ekologické krize je chápán jako sociální vyprávění, diskursivní konstrukce pojmenování problémů a hledání možností jejich řešení. Tyto směry vyprávění poskytují *kognitivní mapy orientace sociálního jednání*, přičemž některé aspekty skutečnosti se redukuje a vynechávají, s jinými se zase manipuluje.²⁴ V sociálněvědní reflexi jde o odhalení způsobu, jakým jsou tyto konstrukce využívány a vytvářeny v interakcích diskursu, přičemž takzvané diskursivní koalice je třeba posuzovat z hlediska *zájmů demokratické veřejnosti a sociálních sil* na pozadí ekologické modernizace.

Cílem (ideálním cílem) ekologické modernizace v tomto smyslu je vytvoření *alternativních možností, voleb a scénářů (budoucího) vývoje*. Ekologické diskuse jsou

24/ Tamtéž, s. 256.

zaměřeny hlavně na sociální vztahy přírody, společnosti a techniky. Jaká představa o těchto vztazích převládá v různých dobách ekologické diskuse – jak se liší jejich kulturní významy v různých kontextech, do jaké míry jsou nevhodně *globalizovány lokální definice* (například obsah vymezený v podmínkách globálního Severu se aplikuje na globální Jih) – to jsou otázky, o které jde v podmínkách současné globalizace světa především. Přitom je z hlediska *globální spravedlnosti* politicky sporné, zda se problémy způsobené hlavně Severem mají řešit převážně v zemích Jihu. Pokud považujeme hnutí životního prostředí za hnutí založené na vědeckých poznatcích, které kritizují politiku rizika a přitom zpochybňují instituce, jež kalkulují rizika a řídí nejistotu, pak jde o *kognitivní zápas, který nelze oddělovat od občanské společnosti a od konfliktních sociálních zájmů a nerovností*. V podmínkách globálního Jihu se toto hnutí konfrontuje nebo spojuje se specifickými cíli tzv. indigenizace, tzn. s hnutími na obranu původních kultur. Tato konfrontace je v praxi často rozporem mezi myšlením a jednáním lidí z oblasti vědecké expertizy na jedné straně a lidí, kteří na své kůži zakoušejí poškození životního prostředí a nerovnou distribuci ekologických rizik, jež se spojuje s dalšími úrovněmi sociální nerovnosti, na straně druhé. Pokud se environmentalismus bude opírat pouze a především o experty z globálního Severu, bez ohledu na zájmy přežití lidí Jihu, nebude riziková politika environmentálních hnutí ušetřena „nezamýšlených důsledků“ v podobě *komunikační bariéry lokální spolupráce a participace* mezi globalisty Severu a lokálními cíli inspirovanými hnutími Jihu.²⁵ V důsledku procesů globalizace ekonomiky a trhu dochází ke konfliktům o zdroje především na lokální úrovni, pro ekologické hnutí se stane hlavním problémem právo místních obyvatel na vodu, půdu, lesy, obydlí. Zos-

25/ Dwivendi, R., *Environmental Movement in the Global South*, c.d., s. 27.

tření těchto sporů by mělo vést k vyjednávání mezi politickými i tržními aktéry a k adaptaci na normy péče o životní prostředí (včetně udržitelnosti ekosystémové i sociální), akumulované expertní vědění by mělo lépe sloužit zájmům a právům širší občanské veřejnosti. Environmentalistické skupiny by měly globálně i lokálně spolupracovat s občanskými hnutími za práva etnických skupin, žen či lokálních kultur. Vzorem by zde mohlo být hnutí za ekologickou spravedlnost, které spojuje péči o prostředí s lidskými právy a demokratizací udržitelného rozvoje.²⁶

Uvedené souvislosti tedy ukazují, že není možné univerzalisticky a globálně vycházet z jedné objektivní pravdy – sociální konstruktivismus je antiobjektivistický, samotné vědecké konstrukce nemohou být jediným východiskem politiky (vědní paradigmatata jsou časově a historicky podmíněna, a jsou tedy relativní). Jde tudíž o konstrukce omezené kulturními významy, zkušenostmi, politicko-ekonomickými strukturami. Každá teorie i *vědecký mýtus* konečně vyjadřují politické zájmy, kulturní metafory, osobní interakce a profesionální zájmy vyjednávané v zápase o definici, pojmenování světa. Ekologická krize může být chápána především jako *diskursivní realita vytvořená sociálními procesy*.²⁷

V tomto smyslu je třeba konfrontovat *jazyk vědy a expertů s jazykem laiků* jako dvou rovnocenných způsobů diskutování o ekologických problémech na cestě k hlubšímu pochopení a demokratičtějšímu veřejnému vyjednávání variant, které si společnost zvolí. V diskusi již nemusí jít hlavně o ochranu životního prostředí, ale *spíše o to, jakou společnost a přírodu chceme*. Nemusí jít o pojetí techniky jako imanentního problému, ale také o techniku jako sílu umožňující přeměnu sociálních vztahů mezi přírodou, technikou a společností podle *různých*

26/ Tamtéž, s. 28.

27/ Hajer, M., *Ecological Modernization as Cultural Politics*, c.d., s. 258.

cílů a potřeb. Diskuse o životním prostředí pak ztrácí svůj zjednodušující rozměr sporů modernismu a anti-modernismu, přičemž výsledkem může být *diskuse o obnově společnosti.* Pak je cílem diskursu spíše otázka, jaké techniky zvolit a jak je koncipovat, i otázka, *jak vhodně zespolečenšovat přírodu, nikoli ji pouze chránit.*²⁸ A v tomto smyslu také jde o *demokratickou diskusi za účasti širší občanské společnosti* o tom, jak lokálně i globálně legitimizovat a organizovat určité zásahy v životním prostředí (s uvážením jejich důsledků). V této souvislosti je významná třeba otázka celospolečenského průzkumu, jež opravňuje občany k vlastní *iniciativě* při požadování změn určité politiky. Přitom jde nikoli o prosazování jednoho úzce definovaného úkolu, ale o hledání rozporů, o zjednodušení složitosti a o *diskusi sledující pochopení techniky, přírody a společnosti a budoucích scénářů jejich vývoje a jejich vzájemného působení.* Významným cílem diskuse by také mělo být posoudit, jakým způsobem se dochází k novým náhledům na společnost a přitom zkoumat, jaké nezamýšlené potenciály mají určité technologie a jejich aplikace na utváření nových identit. Kulturní politika se celkově zaměřuje na *hledání toho, jaký smysl má soudobá ekologizace rizik modernizace.*

Hajer ovšem také přiznává, že ve *skutečné dynamice* ekologické modernizace dochází při byrokratických *institucionalizacích a inkorporacích kooptujících kritiku environmentálních důsledků* modernizace k „racionalizaci ekologie“, jejíž „sociální efekty jsou v rozporu s původními úmysly environmentálního hnutí“.²⁹ Jde tudíž velmi aktuálně o *obsahy cílů* eko-modernizace jako širší možnosti kritické kulturní politiky a o reflexi smyslu a důsledků ekologické krize.

Hajer uvádí kupříkladu tendenci dalšího *ztechnizování ekologie* – v rozvinutých průmyslových zemích i v strategických plánech velkých nadnárodních firem, v řa-

28/ Tamtéž, s. 260.

29/ Tamtéž, s. 261.

dách nevládních organizací, jakou je Greenpeace. Hlavní cíle se týkají *eko-industriálních inovací* a zájmové koalice dále podporují spojení ekologických problémů s *novým nadšením pro technický rozvoj*. Také nevládní organizace podporují technické projekty podmořských tunelů, zmrazování ohrožených živočišných druhů. Diskuse o ekologických otázkách biotechnologie vede k obhajobě techniky, která prý nespotřebovává příliš zdrojů. Hajer přiznává, že tato technizace ekologie není motivována ekologickým zlepšením, *ale je to přeložení sociální a morální problematiky do tržní sféry*: a zde jde o víru a o zájem, v nichž se jeví ekologizace jako potenciálně nový obrovský trh.³⁰

Součástí sociální dynamiky ekologické modernizace je také *ekologizace sociálního* – jde tu o problém praxe založené na přesvědčení, že problémy je možné řešit integrací ekologie do *stávajících sociálních systémů*. Často zde působí sociálnědemokratická víra v modernismus a produktivismus. Praxe pak vypadá tak, že „*ekologické*“ – jako „*ekodimenze*“ či „*kapitola*“ – je přiřazováno jako pouhý přívěsek, jako *přístavek nejen národních, ale také nadnárodních nebo mezinárodních organizací*. V opozici vůči těmto praktikám se rozvíjí *nový regionalismus a lokalismus*, jako tzv. *ideologie místa*, které jsou někdy podporovány, utvářeny či využívány pravicovými nacionalistickými silami boje „*proti globalismu*“ (pod heslem „*místo proti prostoru*“), proti imigraci, jež domněle povede k růstu populace a devastace národního životního prostředí atd.

Konečně, velký *politický, etický* význam má také tendence *socializovat ekologii* – tj. *spojit diskusi o problémech životního prostředí s diskusí o odpovědnosti, demokracii, sociální spravedlnosti, o roli techniky ve společnosti a o změnách společnosti a existujícího sociálního uspořádání (včetně globálního)*.

Právě tento směr by mohl být příslibem budoucí změny celé povahy environmentálního diskursu a mohl by

30/ Tamtéž, s. 264.

tak vytvořit nový, mnohem *komplexnější* rámec ekologické modernizace, který *přesahuje fluktuace zájmových koalic a kooptací sledujících bludný kruh zachování relativní inertnosti stávajících struktur a institucí i celého systému.*

Dilema ekologické kultury – mezi kooptováním a reakcí

Výsledkem procesu začlenění a kooptace protestního environmentalismu je podle dosavadních analýz *rozporný proces vznikání ekologické kultury*, který působí v politické i ekonomické oblasti. Podle Jamisona musí vznikající *ekologická kultura* bojovat na dvou frontách – proti bohatým a mocným, kteří se snaží nové myšlenky zkomercializovat pro své obchodní cíle – a proti silám odporu zdola, jež mají své dílčí a odlišné cíle a potřeby (např. domorodá hnutí). Tak nastává *dilema mezi kooptací a reakcí*. Jamison podporuje pluralistické a komparativní pojetí technologického rozvoje namísto univerzalistického technokratismu jako pojetí, jež respektuje specifiky příspěvku různých kultur ke globálnímu formování vědy a techniky ve vzájemných interakcích. Vědeckotechnický rozvoj je pak nikoli *lineární difuzí* anebo *technickým transferem*, ale je to *technologický dialog civilizací*. Technická změna je multikulturním hnutím idejí a zkušeností, dochází k vzájemnému prolínání nadnárodních a národních kontextů. Pod povrchem sociálních interakcí je ovšem nutno vidět *různé a rozporné kognitivní praxe a sociální zájmy*, včetně působení hlubinných hodnot, mýtů a předsudků, jež formují *epistémé* záměrů jednajících lidí. Analýzy a vytvářené vědění jsou pak v podstatě nikoli neutrální, ale zaměřené a *angažované politické intervence* v diskursivních prostorech.³¹

31/ Jamison, A., *Making of Green Knowledge. Environmental Politics and Cultural Transformation*, c.d., s. 37–38.

Jamison proto *dilema environmentalismu* jako nové (politické) kultury chápe jako proces „zpětného ovládnutí alternativní kultury reziduální formací kultury hegemonní“ – v tomto smyslu se environmentalismus *rozložil a byl inkorporován* do konstruktivních programů technické, ekonomické i sociální inovace. Součástí této inkorporace je i *rozpor rétoriky udržitelného rozvoje a skutečné praxe jednání*. Inkorporace a kooptace environmentalistických myšlenek a osob do vládních i podnikových struktur si vyžádala vytvoření nových administrativních a manažerských *procedur*, ale v praxi vzniká celá řada *rozporů*. Přes rétoriku udržitelnosti ve skutečnosti mnoho západních firem globálního Severu přesouvá např. odpady na globální Jih a pro země Jihu a jejich průmyslový rozvoj to znamená omezení udržitelného rozvoje: tzv. zelenání Severu vede k destrukci životního prostředí na Jihu, a tak dochází k dalšímu prohloubení *globální nerovnosti*. V politice životního prostředí nefiguruje jedna expertiza, ale *mnoho expertiz* s pluralitou zájmů, jež ovlivňují vědění – vznikají soutěže vědění a rozpory. Takto lze kupříkladu rozlišovat vědění akademické obce a expertizy komerčních konzultací, jež nejsou kontrolovány akademickými pravidly, nebo rozpor plánovacích strategií „zelené“ produkce a nových forem občanské vědy (tzv. *citizen science*).

Kooptace systémem ovšem především způsobuje *redefinování samotného hnutí*: růst sociálního vlivu jde ruku v ruce s profesionalizací a technokratizací environmentalismu, se změnami v obsahu sdělení v sociální komunikaci provázené jejich fragmentací a diferenciací. Diference radikál – reformista vytváří diferencující osu marginalizace – kooptace, občan, laik – profesionál, expert. Takováto klasifikace ovšem podle mého názoru ignoruje anebo stírá složitější skutečnost – to, že expert či profesionál je zároveň občanem a mimo svoji specializaci také laikem.

Jamison dále hovoří o „dialektice environmentalismu“

mezi fundamentalismem a realismem, v tom smyslu, že čím více lidí je vtaženo kulturním působením do environmentalistického úsilí, tím více je *rozdroben veřejný prostor*, protože působí mnoho různých zájmů, kontextů a životních praxí, jež vstupují do environmentální politiky. To autor ukazuje například na kulturách byznysu a radikálního aktivismu. V politické kultuře byznysu je hlavním cílem *zájem o zisk*, prostředkem pak zakomponování ekologického *vědomí odpovědnosti* do marketingové strategie. Tento cíl profitu a přežití v soutěži je také hlavním limitem „zeleného“ byznysu. Kooptace či začlenění elementů ekologického hnutí do politické kultury existujícího institucionálního systému se projevuje také *v nevládních organizacích*, a to jejich stoupající *byrokratizací*, která připomíná spíše obchodní firmy než hnutí.³²

V kultuře radikálního aktivismu se projevuje velká diverzita a snaha upoutat na sebe *pozornost veřejnosti, a tím i médií*. Často je používán nejasný pojem „zelené veřejné sféry“ ve smyslu existence či neexistence prostoru pro nesouhlasná stanoviska ze strany kritické ekologie vůči společné agendě. Prostory pro nesouhlas jsou tedy významnými atributy kultury a politiky diskursu, přestože se může zdát, že násilný extremismus, např. antiglobalizačního protestu, je spíše neproduktivní a ideologicko-dogmatický, přičemž ekologické argumenty jsou v jeho rámci podle Jamisona marginalizovány. Také dnešní ideologie hlubinné ekologie, z níž se vytratil původní filosofický obsah i apel „ekosofie“ Arne Naesse a jež je využívána radikálně extremistickým protestem, jsou podle Jamisona spíše medvědí službou dalšího prosazování „zelené“ kultury a politiky.³³ Nejsou však také jen reakcí odmítající systémy kooptace v procesech mocenského využívání pojmů udržitelného rozvoje a ekologické modernizace, v nichž dochází

32/ Tamtéž, s. 145.

33/ Tamtéž, s. 149.

k umlčení kritiky dílčích zájmů na hazardním managementu, jenž se neohlíží na obyvatele planety?

Také D. Torgerson se obává, že příliš nebo přehnaně nekompromisní fundamentalismus ekologické resistance může zlikvidovat praktickou hodnotu politického aktivismu v demokratické občanské participaci a oslabit možnosti získání nějakých pozitivních výsledků v politice.³⁴ Jamison výslovně varuje před záměnou „inovační mobilizace tradic“ za „reakční fundamentalismus tradicionalistické víry“. Jak ideologický fundamentalismus radikální „zelené víry“, tak i kooptační redukce „ekologické modernizace“ na „zelený“ byznys a marketingovou reklamní komercializaci jsou deformacemi reálné praxe environmentální politiky.³⁵

Na závěr zbývá dodat, že tato praxe zatím málo přihlíží k důslednému propojení s otázkami, jež vznikají ve sférách veřejnosti a občanské společnosti, to znamená s otázkami *odpovědnosti, demokracie, spravedlnosti, sociální role techniky a systémové změny* společnosti, nejen v rámci národně státním, ale rovněž v rámci globálním. A právě to umožňuje rozkvět uvedených deformací v procesech kooptace. Environmentalismus, jenž vznikl jako hnutí s odlišným charakterem, ve kterém nešlo explicitně o moc ve státě ani o redistribuci bohatství, ale spíše o kulturní proměny v systémových vztazích moderní společnosti k přírodě, prošel ve svém sociálním a politickém kontextu proměnou. Cesta od kognitivní mobilizace a participace k institucionalizaci a kooptaci přinesla jak pozitivní formy diskursivní participace a demokratizace občanské účasti, tak i problémy spojené s deformacemi kooptovaných cílů idejí, poznatků a informací. Sociální spor o životní prostředí je

34/ Torgerson, D., *The Promise of Green Politics, Environmentalism and the Public Sphere*. Durham, Duke University Press 1999, s. 168.

35/ Jamison, A., *Making of Green Knowledge. Environmental Politics and Cultural Transformation*, c.d., s. 179.

součástí nekončícího procesu rozšiřování politického procesu, *aktivizace občanské společnosti* a kulturní politiky v odlišných kontextech soudobého světa. V politice životního prostředí se projevují rozpory expertokracie a demokracie, anti ekologické reakce zájmových koalic i institucionálních struktur konfrontují fundamentální ekologickou kritiku. Politika udržitelného rozvoje a ekologické modernizace nejsou v reálných kontextech dnešního globálně propojeného a zároveň nerovně strukturovaného světa zdaleka tak univerzálními recepty na společenské transformace, jak by se mohlo zdát v teoretické rovině.

Další použitá literatura

- Bourdieu, P., *The Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge Mass., Harvard University Press 1984.
- Eder, K., *The Social Construction of Nature*. London, Sage 1996.
- Eder, K., *The New Politics of Class: Social Movements and Cultural Dynamics in Advanced Societies*. London, Sage 1993.
- Eyerman, R. – Jamison, A., *Social Movements: a Cognitive Approach, Polity*. Cambridge 1991.
- Guha, R. et al., *Varieties of Environmentalism: Essays North and South*. London, Earthscan 1997.
- Melucci, A., *Nomads of the Present. Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. London, Hutchinson 1989.
- Melucci, A., The new social movements revisited: reflections on a sociological misunderstanding. In: Mathes, L. (ed.), *Social Movements and Social Classes in the Future of Collective Action*. London, Sage 1995.
- Offe, C., New social movements: challenging the boundaries of institutional politics. *Social Research*, 52, 1985, 4, s. 817–868.

- Peet, R. – Watts, M. (eds.), *Liberation Ecologies: Environment, Development, Social Movements*. London, Routledge 1996.
- Redclift, M., *Sustainable Development: Exploring the Contradiction*. London, Methuen 1987.
- Shiva, V., *Ecology and the Politics of Survival*. New Delhi, United Nations University, Sage 1991.

III. Český kontext

Česká občanská společnost. Předpoklady a problémy

Karel Müller

Uvedení problému

Ve svém příspěvku vás chci seznámit s některými výsledky svého výzkumu týkajícího se předpokladů rozvoje občanské společnosti v České republice a otázek či problémů z toho plynoucích.¹ Toto téma nabízí nové poznávací možnosti. Pojem občanské společnosti se stal jedním z nejdůležitějších pojmů v současné západní politické teorii i praxi a občanská společnost je dnes všeobecně pokládána za nástroj svobody a záruku demokracie, které se vyvinuly v západních demokraciích. Další důvod mého zájmu spočívá v tom, že otázka české občanské společnosti v nejširším slova smyslu je jak klíčovou otázkou přechodu české společnosti k otevřené společnosti a k demokracii, tak klíčovou otázkou reflexe tohoto procesu.

Danou problematiku jsem pro její komplexnost rozdělil do tří tematických okruhů. Protože tuto otázku si nelze smysluplně položit, aniž se nejdříve zeptáme, co to vlastně je občanská společnost, zabývám se v prvním okruhu samotným pojmem občanské společnosti, jeho historií, rozdílnými filosofickými tradicemi a současnými spory o vymezení tohoto pojmu, ve kterých zmiňované filosofické tradice zřetelně rezonují. Dále poukazují na různá rizika a důsledky, jež mohou vyplývat z přijetí jednotlivých konceptů. Nabízím také obrys historických proměn trhu a veřejnosti, jež pokládám za dvě základní formy moderní občanské společnosti. Tuto problema-

1/ Müller, K., *Češi a občanská společnost*. Praha, Triton 2002.

tiku však ve svém příspěvku pro nedostatek prostoru pomíjím.

Po zvládnutí prvního tematického okruhu, který představuje rozpracování teoretických východisek a předpokladů, věnuji druhý tematický okruh vzniku a vývoji samotné české občanské společnosti. Soustřeďuji se především na analýzu dvou základních forem občanské společnosti (trhu a politicky činné veřejnosti) a jejich charakteristik. Vycházím zde z předpokladu, že případné problémy současné české občanské společnosti jsou dědictvím jejího vývoje, že tento vývoj, jeho předpoklady a podoby jsou specifické a významně podmiňují její perspektivy. Vývoj české občanské společnosti dále dělím na tři charakteristické etapy. První etapa probíhá přibližně od poloviny 19. století, kdy se definitivně hroutí tradiční patrimoniální řád, až do konce první republiky. Zde dochází ke vzniku a emancipaci moderní české občanské společnosti v poměrech, jež můžeme považovat vzhledem k pozdějším obdobím za poměrně liberální. Toto období by bylo možné ještě rozdělit rokem 1918, kdy se významně mění podmínky rozvoje české občanské společnosti vznikem národního státu Čechů a Slováků. V tomto období, jež je obdobím sotva jedné generace,² jsou však již dle mého přístupu v jistém smyslu zformovány a usazeny základní kulturněcivilizační předpoklady a charakteristiky české občanské společnosti, jež podmiňují její formy a možnosti. Proto činím období druhé poloviny 19. století předmětem podrobnější deskriptivní analýzy než období první republiky. Druhá etapa ‚nesvobody‘ probíhá více než padesát let, aby se konečně po roce 1989 mohla česká společnost vrátit ke svobodným poměrům a vstoupit do třetí etapy komplikovaného a bolestného přechodu k demokracii se všemi s tím souvisejícími aspekty. Období do roku 1938 (resp.

2/ Uvědomme si, že první republika si nevytvořila své specifické politické elity. Její politické elity vyrůstají a formují se v období habsburské monarchie.

1918) považují za naprosto klíčové. Zatímco následující období jsou svou povahou spíše ‚stagnační‘ či ‚destruktivní‘, období do roku 1938 (resp. 1918) – pokud jde o rozvoj české občanské společnosti a jejích forem – je obdobím vytváření a zakládání v jistém smyslu prvotních a pro budoucí rozvoj určujících předpokladů, forem, sociálně psychologických stereotypů a kulturně civilizačních vzorců a charakteristik české občanské společnosti.

Jak je patrné, vycházím z předpokladu, že zde existuje úzká souvislost mezi současnými předpoklady, problémy a vyhlídkami rozvoje české občanské společnosti po roce 1989 a podmínkami vzniku a rozvoje české občanské společnosti ve druhé polovině 19. století, jež je koneckonců v jistém smyslu také obdobím vzniku moderní české společnosti v českých zemích. Předpokládám, že současné podmínky rozvoje české občanské společnosti jsou do značné míry dědictvím stereotypů zde vytvořených a že mezigenerační předávání těchto hluboce zakořeněných postojů a předsudků v nových podmínkách následujících období jim sice dává specifickou dynamiku, avšak v zásadě již příliš nemění jejich charakter. Následujícím obdobím vyhrazuji samozřejmě méně prostoru také kvůli značné šíři a náročnosti dané problematiky. Nicméně zde usiluji o syntetizující pohled a poukazuji na dílčí trendy a tendence, i když nutně pouze sumarizujícím a zjednodušujícím způsobem. Při analýze komunistického období se soustřeďuji pouze na charakter jeho ‚destruktivního‘ vlivu spíše než na jeho konkrétní příčiny a projevy.

Konečně třetí tematický okruh představuje finální krok směrem k současné české občanské společnosti. Jde mi o analýzu specifických předpokladů a charakteristik české občanské společnosti po roce 1989 a analýzu možností jejích rozvinutí či překonání. Je třeba upozornit, že analýza současných forem a podob české občanské společnosti – a to jistě ne z důvodu nezájmu či přezíravosti – nebyla mým záměrem. Jak jsem již uve-

dl, záměrem mého doktorandského výzkumu byla především analýza současných předpokladů rozvoje české občanské společnosti prostřednictvím analýzy jejich prvotních forem, jejich kulturně civilizačních mentalit a charakterů a jejich specifického vývoje v následujících obdobích až po současnost. V tomto příspěvku vás chci seznámit se závěry druhého a částečně také třetího analytického okruhu dané problematiky.

Předpoklady a problémy české občanské společnosti

Pokud jde o druhý tematický okruh, analyzuji v prvé řadě nejdůležitější faktory, které hrály úlohu při procesu formování české občanské společnosti. Tyto faktory, které jsem rozdělil na základě jejich původu na faktory vnější a vnitřní, byly především kulturní, socioekonomické a politické. Svými mnohočetnými vazbami a vzájemným napětím vytvářely specifický amalgam předpokladů a forem, jež provázely politické ‚probuzení‘ české občanské společnosti, podmiňovaly budování jejího státního rámce a její politické kultury před rokem 1918 i později. Vnějším faktorem, který zde hrál prvořadou roli, bylo (německé) *pojetí národa jako kulturní nepolitické entity*, jež spolu s výsadním postavením německojazyčného obyvatelstva v Rakousku a s jeho historicko-kulturním, hospodářským i politickým napojením na německý prostor vytvářelo podmínky další národnostní diverzifikace habsburské monarchie.³ Tento faktor byl v podmínkách českých zemí umocněn agrárním charakterem české společnosti a jakýmsi venkovským ‚apartheidem‘, ve kterém se české etnikum dlouho nacházelo. Emancipace české společnosti na jazykovém základě přispívala k vytvoření podmínek *nedostatečné*

3/ Bibó, I., *Bída malých národů východní Evropy*. Brno, Doplňěk 1997; Gellner, E., *Národy a nacionalismus*. Praha, Hříbal 1993.

identifikace české společnosti se státem a jeho politickými institucemi.

Tendence k jisté sakralizaci ideje národního státu a k odmítnutí reality jako přirozeného vztahu ke státu byla v prostředí české společnosti ještě umocněna skutečností, že *aristokracie v českých zemích, stejně jako katolická církev, se až na výjimky neztotožňovala s národnostními požadavky*, tak jako tomu bylo v Uhrách či v Polsku. V tomto smyslu si česká společnost prošla svoji cestu k modernímu národnímu státu s větším odstupem od šlechtické elity než ostatní národní společnosti ve střední Evropě. To do značné míry umocňovalo nedostatečnou identifikaci české společnosti s vnějšími atributy rakouské státnosti. Vzhledem k výlučné úloze šlechty v rakouské diplomacii tato skutečnost vyřazovala českou národní společnost zcela z účasti na reprezentaci státu.

Další důležitý vnější faktor představovala *zarputilá konzervativní politika Rakouska* v první polovině 19. století.⁴ Tato silnější patrimonální tradice mimo jiné zpomalovala nástup liberálního měšťanstva a spolu s tím brzdila rozvoj podnikání a tržních mechanismů, což mimo jiné přispívalo k nedostatečné akumulaci kapitálu. Absence silného měšťanstva značně přispěla jednak k opožděné modernizaci a liberalizaci společnosti, která byla ovšem *prováděna formou ‚shora‘, a také ke konstituci byrokratického aparátu jako ‚páteře‘ monarchie a vzniku úřednictva jako třídy s vlastním stavovským vědomím.*⁵ Zaostalá socioekonomická struktura české společnosti a nedostatek osvícenských tradic měly spolu s jazykovou formou emancipace jistý kontraproduktivní charakter. Vedly mimo jiné k tomu, že klí-

4/ Urban, O., *Kapitalismus a česká společnost*. Praha, Svoboda 1978.

5/ Kořalka, J., *Češi v habsburské říši a v Evropě 1815–1914*. Praha, Argo 1996; Urban, O., *Česká společnost 1848–1918*. Praha, Svoboda 1982.

čovou roli v českém emancipačním hnutí často hrála vlastenecká inteligence, jež kvůli nedostatečné identifikaci české společnosti se státem nezdávka praktikovala politiku pasivního odporu a politiku neodpovědnosti vůči státu a v důsledku toho i vůči společnosti v českých zemích. To mělo významný vliv na formování politické kultury české společnosti.

Česká společnost zde procházela demokratizací na národním principu a politizací mimo oficiální struktury státu, jež obojí zásadně ovlivnilo proces její emancipace. Češi se stávali společností bez vlastního státu a toto postavení v sobě obsahovalo rozporný moment: na jedné straně odmítání státu a jeho zásahů a na druhé straně snahu pěstovat potenciální státotvorné cítění. Problém habsburské monarchie spočíval v tom, že politický systém neodrážel politické struktury jednotlivých společností. Přesto, že se česká společnost v průběhu druhé poloviny 19. století postupně utvářela jako autonomní a sociálně široce diferencovaná společnost, nedocházelo k vytváření odpovídajícího vztahu ke státu. To bylo důsledkem, ale také příčinou skutečnosti, že její vyzrálost ostře nekorespondovala s její státoprávní bezvýznamností.

Důležitou roli v této souvislosti sehrála *hospodářská emancipace české společnosti a její podoba*. Značný vliv na utváření hospodářských vazeb a jejich interpretaci, který také přicházel zvnějšku, měl státní *hospodářský protekcionismus*, jenž byl v Evropě té doby běžně praktikován. Vzhledem k přijetí teorie historické školy o národním hospodářství a kvůli paternalistickému pojetí státu a slabému postavení měšťanstva nenacházely myšlenky ekonomického liberalismu v Rakousku dostatečný ohlas. Tato skutečnost byla v českých podmínkách dále umocněna agrárním ‚původem‘ první ‚české‘ buržoazie, jejíž zástupci také patřili k nejhrošlivějším zastáncům českojazyčného národního hnutí. V podmínkách kartelového hospodářství tak snadno docházelo k ‚nacionalizaci‘ trhu a jeho institucí. Česká společnost,

kteřá byla společností bez ‚vlastního‘ státu, byla kvůli svému charakteru postižena nedostatkem kapitálu a ekonomického myšlení i nedostatkem podnikavosti a zkušeností s tržní ekonomikou ještě mnohem silněji než německá společnost v českých zemích. Víceméně přijala pojetí hospodářství jako nauky o zákonech vývoje národů a snažila se budovat národní hospodářství jako důkaz své svébytnosti a národní zralosti. Ekonomický nacionalismus, který byl u české společnosti podporován právě absencí ‚vlastního‘ státu, jenž v té době představoval nejvýznamnějšího ekonomického garanta a zároveň partnera, našel své vyjádření ve společnosti v českých zemích *vytyčením hesla „svůj k svému“*, respektive „jeder zu den seinen“, „deutsch zu deutsch“; tzn. pěstování „hospodářského protekcionismu“ uvnitř jedné ekonomiky (nejdůsledněji a s nejvážnějšími následky v bankovním sektoru).⁶ Hospodářství jedněch bylo poято jako zbraň proti hospodářství druhých, a to v rámci jedné ekonomiky. Ekonomická praxe vedená tímto heslem vážně narušovala jednotu hospodářského prostoru českých zemí i samotného mocnárství.⁷

Otázkou zde zůstává, zda v souvislosti s emancipací českého národa ve druhé polovině 19. a počátkem 20. století lze hovořit, jak se většina domnívá, zároveň o emancipaci občanské společnosti. V českých zemích docházelo v tomto období ke vzniku dvou konkurujících si národních společností a nakonec vedlo k faktickému podrobování občanské emancipace nacionálním požadavkům, přinejmenším k silnému propojování nacionalismu a liberalismu.⁸

6/ Kubů, E., Banky, průmysl a stát v první Československé republice. In: *Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et Historica 1*, Studia Historica XLV, 1997, s. 201–206.

7/ Blíže viz Müller, K., Heslo ‚svůj k svému‘ v hospodářské emancipaci české společnosti. Česká společnost, nacionalismus a národní hospodářství I, II. *Střední Evropa*, 1999, č. 89/90.

8/ Havelka, M., „Nepolitická politika“: kontexty a tradice. *Sociologický časopis*, 34, 1998, č. 4, s. 455–467.

Je pravděpodobné, že základní podmínky pro rozvoj občanských principů zde ze strany státu existovaly. Co zde neexistovalo, byl přirozený vztah této společnosti ke státu. Většina občanských společností západní Evropy se v průběhu 19. století emancipovala od státu jako víceméně konsolidované národní celky, zatímco česká společnost se emancipovala tak říkajíc proti státu. Nesamozřejmost existence národů habsburské monarchie, jejich pocit ohrožení, jejich touha po uznání a zároveň neschopnost ovlivňovat způsobovaly, že v pozadí všech politických snah byla touha po ‚národní‘ jednotě. Nacionalismus se stal jmenovatelem všech politických změn.⁹ Duše národa, tvrdí Bibó,¹⁰ jež je stížená strachem, však nedovede žít podle toho, co je, nýbrž pouze podle toho, co požaduje a nakonec ztrácí samotný smysl pro povinnost a odpovědnost vůči svému vlastnímu společenství. Autonomní český stát byl tehdy ideálem, který byl ze strany národní a politické elity české společnosti prosazován příliš dlouho v rozporu s realitou. Skutečná občanská společnost však nevzniká a není udržována sledováním nějakého ideálního konceptu dobra, v tomto případě národního státu, ale především respektováním formálních pravidel v prosazování a střetávání každodenních zájmů.¹¹

Touha po jednotě však primárně nebyla výtvořem české společnosti, nýbrž, jak bylo řečeno již dříve, výtvořem německého státotvorného národního hnutí. Jazyková promíchanost společnosti v českých zemích a politická a hospodářská orientace Rakousko-Uherska na Německo způsobily, že kulturní nepolitické pojetí národa

9/ Připomeňme, že politická i spolková činnost byla v monarchii členěna převážně podle národnostního, respektive jazykového hlediska (Kořalka, J., *Češi v habsburské říši a v Evropě 1815–1914*, c.d., s. 100). Charakteristická je v této souvislosti masová popularita tzv. obranných jednot (Sokol, Ústřední matice školská, Schulverein) u Čechů i Němců v českých zemích, jež přetrvává také za první republiky.

10/ Bibó, I., *Bída malých národů východní Evropy*, c.d., s. 206.

11/ Alexander, J., *Real Civil Societies*. London, Sage 1998, s. 2.

zapustilo své kořeny i v habsburské monarchii, která byla pestrobarevným státem s mnoha rozdílnými kulturami, jež nejenže hovořily různými, navzájem nesrozumitelnými jazyky, ale měly i své vlastní dějiny, státně národní tradice a symboly. Tento stav vytvořil situaci, ve které nebylo dlouho politiky, nýbrž pouze kultury. *Jazykový boj nepředstavoval politiku v západním slova smyslu jako střet různých společenských zájmů*, ale vyjadřoval pouze touhu po jednotě a harmonii, vytvářel a předpokládal takové pojetí národa, jež Rádl¹² nazývá organickým. V tomto deficitním pojetí politiky šlo pouze o demonstraci kulturní, hospodářské a politické jednoty a síly národa.

To je důležité vzhledem k vymezení občanské společnosti vůči státu. Česká společnost se zde sice emancipovala vůči státu, tak jako i jiné občanské společnosti v západní Evropě, ale činila tak ne na liberálním, ale na národním principu, což dávalo tomuto procesu zcela jiný formativní charakter. Organicky pojímaný národ se zde neemancipoval vůči státu jako společenství svobodných občanů, nýbrž jako vzájemně propojený a soudržný celek. *To mu bránilo v sobě rozvíjet prostředí názorové a zájmové plurality*. Existoval pouze nesmiřitelný boj dvou rozdílných etnik, menší prostor pak zbýval pro názorový a zájmový konflikt. Čím vážnější vnější konflikty nějaká skupina má, tím méně tolerantní bude k vnitroskupinovému jednání; „... *odrodilectví v malém národě rovná se zhoubné rakovině na zdravém těle*“.¹³ V rámci jednoho politického systému nevznikla vlastně jedna politická veřejnost, ale *veřejnosti dvě, které se nepodařilo institucionálně sloučit do jediné politické veřejnosti*¹⁴ a které se chtěly emancipovat tak říkajíc jedna

12/ Rádl, E., *Válka Čechů s Němci*. Praha, Melantrich 1993.

13/ Citát z jubilejní výroční zprávy *Ústřední matice školské* z roku 1905. Rádl, E., *Válka Čechů s Němci*, c.d., s. 187.

14/ Ačkoli česko-německé dohody bylo dosaženo v roce 1905 na Moravě, kde se podařilo dosáhnout kompromisu iniciativou vzešlou

na úkor druhé. Z této skutečnosti také vzešlo pojetí národního hospodářství, jež znamenalo ne soutěž, nýbrž „boj“, *ekonomika zde nepředstavovala otevřený prostor, ale uzavřenou „pevnost“*. Rozvoj ekonomického liberalismu se zde nerozvinul v teorii hlásající vytváření otevřeného prostoru k vzájemně výhodné směně, jež by poskytovala příležitost k zisku a hospodářskému růstu, nýbrž v teorii hlásající „boj“ o omezené množství prostředků, boj o „kořist“. Jeho prostředkem bylo právě heslo „svůj k svému“, jež mělo pomoci zabezpečit národní hospodářství jako „pevnost“ omezeného počtu hmotných statků. Nacionalismus střední Evropy je pevně spojen s tímto pojetím ekonomie jako dělení se o „kořist“.¹⁵

Česká společnost si tedy od samého počátku osvojovala defenzivní stereotyp národní existence s důrazem na národní, respektive národněspolečenskou jednotu. S tím souvisela nejen „nacionalizace“ trhu a neúspěšné přijímání myšlenek ekonomického liberalismu, ale také nedostatek smyslu pro zájmový konflikt a názorový pluralismus. To bylo doprovázeno pojetím „nepolitické politiky“ (Havlíček) a spolu s nacionalizací a demokratizací obou společností docházelo k ústupu racionálního diskursu ve veřejné sféře a odklonu od liberalismu jako takového.

Nedostatečná identifikace se státem a defenzivní stereotyp národní existence se později v podmínkách *první republiky transformoval do radikální podoby „zespolečnění“ státu prostřednictvím politických stran*.¹⁶ Politická

„zdola“. Národnostní konflikt probíhal – z mnoha příčin – na Moravě v mírnější podobě než v Čechách a v tomto ohledu se moravské dějiny vyznačují větší kontinuitou (srv. např. Kořalka, J., *Češi v habsburské říši a v Evropě 1815–1914*, c.d.; Malíř, J., *Morava na předělu. K formování národního vědomí na Moravě v letech 1848–1871. Časopis Matice moravské* 109/1990. Podobného úspěchu bylo dosaženo také na komunální úrovni v Českých Budějovicích.

15/ Srv. Bělohradský, V., *Kapitalismus a občanské ctnosti*. Praha, Československý spisovatel 1992, s. 48–49, 62–64.

16/ Všechny politické strany s úspěchem usilovaly o vytváření uzavřených státních a společenských článků, které samy ovládaly. Snad

kultura nedůvěry vůči státu a jeho institucím z dob Rakouska získává podobu občanské ‚nesamostatnosti‘, ‚oddanosti‘ a ‚závislosti‘ na státu. Ani zde nezískává dichotomie občanské společnosti a státu onu kritickou a legitimizační dynamiku, kterou od vztahu státu a občanské společnosti požadujeme. S jistou mírou nadsázky tak můžeme říci, že nedostatečná legitimita státu za Rakouska je vystřídána nekritičností občanské společnosti vůči státu za první republiky. Nedostatek občanské sebedůvěry se může snadno zvrátit v emfatické přitakání státu.¹⁷ I když se může zdát, že si obě charakteristiky odporují, pravdou je, že se specificky doplňují; nedůvěra a nedostatek vlastní sebedůvěry jsou jenom dvěma stranami jedné mince. Karel Čapek často poukazoval na mnohdy přílišný až fanatický etatismus české společnosti za první republiky a autoři dnes klasické typologie politické kultury (Almond, Verba) by jen stěží hledali literárně zdařilejší a přiléhavější charakteristiky politické kultury *podřízenosti*, než jaké nacházíme u Čapka.¹⁸

Jsem si samozřejmě vědom toho, že nelze jednoduše posuzovat tehdejší situaci prizmatem dnešních představ o občanské společnosti, a že tedy nelze kategoricky soudit tento stav jako nedostatečný vztah kontroly a rovnováhy mezi občanskou společností a státem.

největšího úspěchu v tomto dosahovala *agrární strana*, jejíž organizační aparát zahrnoval takřka celé spektrum společenských potřeb. Patřily sem stranou kontrolované pracovní úřady, charitativní instituce, pojišťovny, banky, družstva, oborové pomocné fondy, učební zařízení, kulturní spolky, profesní sdružení, mládežnické a ženské organizace, odborové organizace atd. Heumos, P., Zhroutení jednoho systému. Osm tezí k rozpadu ČSR v letech 1938–1939. *Dějiny a současnost*, 18, 1996, č. 2, s. 26. Tyto uzavřené organizace, jež vytvářely struktury s vlastními pravidly hry a jen indiferentně se vztahující k představám o celospolečenském pořádku, navíc podle Heumose (tamtéž) směřovaly svým stranickopolitickým odlišením zřetelně ke konstituování jakéhosi „korporativního pluralismu“.

17/ Loewenstein, B., *Projekt moderny. O duchu občanské společnosti a civilizace*. Praha, Oikúmené 1995, s. 99.

18/ Čapek, K., *O věcech obecných čili Zóon politikon*. Praha, Melantrich 1991, s. 89.

Nelze si však nevšimnout, že tato *symbióza občanské společnosti a státu se stala po komunistickém převratu jednostranným prostředkem kontroly režimu nad občanskou společností*. Všechny spolky od církvi až po svaz zahrádkářů se pak vlastně staly reprezentanty totalitního státu. Nedostatečná identifikace s rakouským státem je v komplikovaných podmínkách první republiky vystřídána jeho ‚kolonizací‘ ze strany české občanské společnosti prostřednictvím politických stran, což se pak v případě potřeby ukázalo jako dobrý předpoklad pro ‚kolonizaci‘ občanské společnosti ze strany státu. Původní komunistická myšlenka, že vývoj povede k postupnému nahrazení státu samosprávou, se tedy udála zcela opačně a samospráva, územní i zájmová, byla ve skutečnosti zcela zestátněna. Stala se formou kontroly a ovládnutí občanské společnosti ze strany státu.

Stereotyp deficitního pojetí politiky – jako cesty za ideálem (národního státu) –, který vzniká za Rakouska, je typický i pro první republiku, kdy je stát permanentně ohrožován menšinami a mezinárodní politickou situací. Nachází své uplatnění a potvrzení také v komunistickém období, kdy dochází k *totalní destrukci politična a kdy je znehodnocení politiky doprovázeno velebením a blahořečením soukromí jako enklávy úniku a svobody*.¹⁹ Ve změněné podobě se vrací také idea a praxe nepolitické politiky. *Také nedostatečná identifikace se státem se opět zesiluje, a to ve formě, která je pro totalitarismus příznačná; stát a společnost se stávají nepřáteli*. Destrukce či téměř úplná destrukce občanské společnosti je jen přirozeným vyústěním předpokladů a charakteristik dřívějších období. Vzájemná tvořivá a podpurná dynamika občanské společnosti a státu se v daných podmínkách neměla šanci rozvinout a bude velmi obtížné ji rozvíjet i nyní.

19/ Giddens, A., *Důsledky modernity*. Praha, Slon 1998; Sztompka, P., *Mistrusting Civility: Predicament of a Post-Communist Society*. In: Alexander, J. (ed.), *Real Civil Societies*, c.d., s. 84.

Pokud jde o třetí tematický okruh, pokusil jsem se ve své práci ukázat, že hlavním kulturněcivilizačním předpokladem, který brání rozvoji občanské společnosti v České republice, jsou *nedostatečné vztahy důvěry a robustní vztahy nedůvěry*.²⁰ Nedůvěra jako základní kulturněcivilizační bariéra brání efektivnímu uplatnění celé řady ekonomických, politických a právních institucí, ale také některých expertních systémů.²¹ Vztah důvěry a ekonomické prosperity je všeobecně znám; ekonomové radí důvěru k pozitivním externalitám smluvních vztahů.²² V České republice došlo k promrhání počátečního polistopadového nadšení (tunelování, selhání kupónové privatizace, neefektivnost soudů). Deficit důvěry je ale spíše důsledek emancipačního procesu české občanské společnosti a absence tohoto kulturněcivilizačního zdroje mohla být polistopadovým nadšením těžko překonána. Vždyť v dlouhém období komunismu je stát vnímán jako nepřítel. Také v rakouském období převažuje nedostatečná identifikace se státem a nedostatek státotvorného cítění. Masaryk²³ hovoří v souvislosti s pasivitou české společnosti o *negativním demokratismu*.

Nejhlubší vrstvou krize důvěry je nedůvěra ve společnou akci.²⁴ Zde se ukazuje odvrácená strana krize důvěry, a sice nedostatek občanského sebevědomí a autonomie. Důležitou úlohu zde nepochybně sehrál také vliv vnějších faktorů. Česká společnost byla v průběhu

20/ Fenomén důvěry můžeme analyzovat, jak poukázal Z. Bauman ve své přednášce v pražských Jinonicích, na třech úrovních: důvěru v sebe (tzn. sebedůvěru, sebevědomí), důvěru v druhé, důvěru v instituce. Pokud jde o českou společnost, deficit důvěry je znatelný na všech třech těchto úrovních.

21/ Giddens, A., *Důsledky modernity*, c.d., s. 75–85.

22/ Ryšavý, D., Důvěra a ekonomické jednání. In: *Česká společnost na konci tisíciletí*, II. Praha, Karolinum 1999.

23/ Masaryk, T. G., *Světová revoluce*. Praha, Orbis – Čin 1925, s. 533.

24/ Možný, I., *Proč tak snadno?* Praha, Slon 1991.

20. století opakovaně vystavována velkému tlaku vnějších sil, jež osudově ovlivňovaly také vnitřní poměry (německá menšina a Mnichov, poválečné rozdělení Evropy, studená válka a vliv SSSR, invaze v r. 1968) a upevňovaly stereotyp občanské heteronomie, tedy stav, kdy společnost pojímá sebe samu – v protikladu k Popperovu principu otevřené společnosti – ne jako výsledek sebetvorby, autogeneze, ale především jako výsledek sil, jež jsou vůči ní vnější. Většina polistopadových empirických výzkumů také ukazuje, že nedůvěra, neinformovanost, politická apatie a neschopnost ovlivňovat veřejné záležitosti, a to i ve svém bezprostředním okolí, jdou ruku v ruce a že jejich odvrácenou stranou je často, tak jako za první republiky, vypjatý etatismus.

Typickým fenoménem po roce 1989, kdy se rozpadají mamutí zájmové organizace, je nízká organizovanost občanů. Organizovanost bez subordinace nebyla za komunismu možná, proto paradoxně ještě dnes mnozí chápou veřejnou angažovanost jako omezení osobní svobody. To ostře koresponduje se všeobecně přijímaným tvrzením, že schopnost občanů organizovat se kolem svých zájmů je podmínkou a zárukou svobody a demokracie. Na druhé straně důsledkem komunistické privatizace veřejného života je po roce 1989 často až úzkostlivé střezení soukromí, jež do jisté míry podvazuje nejen potenciál veřejné správy, ale také podnikatelskou iniciativu.

Nedostatek občanské autonomie a sebevědomí je bezesporu výsledkem emancipačního procesu české občanské společnosti, jež je zakotvena již v maximě habsburské politiky: *vše pro lid, ale nic skrze lid*. Je příznačné, že většina ekonomických liberálních reforem, stejně jako systém moderní státní správy, jenž ve své podstatě přetrval až do roku 1918 a jehož významné prvky převzala i první republika, byly vytvořeny v období tzv. Bachova absolutismu v 50. letech 19. století, tedy v období zrušení ústavnosti. Představa sebevědomé byrokracie jako nositelky většiny společenských změn je využita a stvrzena také v komunistickém období a je dnes největší

překážkou transformace byrokratického aparátu v servisní třídu.

Protiváhou nízkého občanského sebevědomí je již zmínovaný vypjatý etatismus. To spolu s tradicí deficitního pojetí politiky přispívá k nedostatečnému rozvoji demokratických společenských forem a mechanismů tvorby legitimních politických cílů a vytváří *podmínky pro uplatňování jiných specifických legitimizačních strategií*. Jednak zakládá tendenci k expertokracii; politika ve jménu vědy a pravdy, politika jako cesta za poznáním se jeví jako současná adaptace české politiky 19. století, politiky ve jménu národa (o čemž svědčí již tradičně vysoká popularita úřednických vlád a politiků nestraníků/odborníků). Za druhé zakládá tendenci odvozovat sebevědomí od vůdců, tedy *sklony k legitimizaci politické moci prostřednictvím charismatu*, což představuje potenciálně rizikové sklony k vůdcovským či autoritářským tendencím. Obojí s sebou přináší riziko nekontrolovatelného růstu státní moci a jejího zneužívání, obojí nahrává rozvoji korupce a klientelismu.²⁵

Absence zájmové a názorové plurality, jež je důsledkem emancipačního procesu české občanské společnosti, vytváří mimo jiné *kulturní bariéru bránící české společnos-*

25/ Může to být demonstrováno například na interpretaci a přijímání nového fenoménu, jenž vstoupil do naší politiky s vytvořením nového prostoru pro otevřené působení nejrůznějších zájmových skupin po roce 1989, a sice lobbingu. Samotný tento pojem byl zpočátku dokonce používán ve značně pejorativním smyslu. I když se situace pomalu mění, skutečnost je taková, že se profesionální lobbisté většinou skrývají za jiná povolání, což vyplývá z faktu, že jakýkoliv náznak provázanosti nějaké zájmové skupiny se státem budí podezření z nepatřičného působení na odborníky–politiky, jež ‚v klidu svých pracoven promyšlejí neutrální a spravedlivé zákony‘. Je zde snaha zájmových skupin skrýt svůj vztah ke státu, a prosazování zájmů je proto často prováděno neeticky, místo toho, aby se zájmové skupiny snažily svůj v demokraciích zcela přirozený a nutný vliv na stát či politický systém učinit transparentní a čitelný. Toto deficitní pojetí politiky tak v dnešní podmínkách značně nahrává rozvoji neprůhledného klientelismu a bujení korupce.

ti využít pozitivního potenciálu společenských konfliktů. Tento kulturní deficit má svoji podobu nejen na úrovni lidské každodennosti, ale také na politicko-institucionální rovině. Česká společnost má dlouhodobě problémy s politickou opozicí (prvorepubliková Pětka, Národní fronta, tzv. opoziční smlouva). Liberální demokracie – jež konflikt přijímá jako přirozený – se však pokouší odvozovat legitimitu svých rozhodnutí ze společenských konfliktů, v nichž se snaží hledat integrační potenciál a prostředky společenské soudržnosti.²⁶

Konečně posledním pozoruhodným důsledkem emancipačního procesu české občanské společnosti, který bych chtěl zmínit a který bezprostředně s deficitním pojetím politiky souvisí, jsou *přehnaná očekávání od politiky po roce 1989*. To je nejspíš dáno nedostatečnou zkušeností s demokratickou politikou. Perfekcionismus je vážným nebezpečím pro každou demokracii. Jeho důsledkem je většinou zklamání a deziluze, jejichž nejhrošším vyústěním může být i odpoutání se od politického

²⁶ Bělohradský, V., *Kapitalismus a občanské ctnosti*, c.d., s. 96–98. Neschopnost zvládat společenské konflikty a nedostatek smyslu pro zájmový a názorový pluralismus jsou výrazným kulturním deficitem české společnosti, jež mimo jiné brání – v souladu s Popperovým falzifikačním pojetím vědy – rozvinutí lidské racionality. Schopnost řešit konflikty znamená na jedné straně vnímavost a otevřenost vůči jinakosti, na straně druhé schopnost nalézat nedostatky a chyby ve svém věděni, odstraňovat je a napravovat. Zvládání kritické sebereflexe prostřednictvím konfliktu (diskuse) tak může být viděno jako jedna z hlavních podmínek a prostředků uplatnění rozumu v politice i mimo ni. Svoboda slova a otevřenost k vstřebávání cizího a neznámého a schopnost učit se z vlastních chyb představují také dle Poppera (Interview II. *Reflexe*, 1993, č. 9, s. 1 (1–23)) hlavní příčiny a zdroje bohatství západní civilizace. Bohatství Západu je důsledkem lidské racionality. Co to však je racionalita? Je to především dovednost učit se ze svých chyb (srv. např. Popper, K., *Život je řešení problémů. O poznání, dějinách a politice*. Praha, Mladá fronta 1998, s. 135) a chyby se lépe nalézají v heteronomním prostředí než v homogenním, tedy v ‚konfliktních situacích‘. Nedostatky našeho věděni i jednání vycházejí jednoznačněji na povrch ve srovnávání odlišností, jež tak zajišťuje vyšší kvalitu ‚výstupů‘ při řešení problémů a politickém rozhodování.

systemu samého.²⁷ Nedostatek střízlivého posuzování demokracie je nepochybně dalším vážným deficitem české společnosti. Američtí teoretici masmédií zavádějí pojem tzv. mediální gramotnosti, jímž označují schopnost střízlivého posuzování vlivu médií na lidský život, kdy tento vliv není zbytečně přeceňován, ale na druhé straně ani podceňován.²⁸ Paralelně k tomuto pojmu bychom mohli hovořit o tzv. politické gramotnosti, jež označuje schopnost střízlivého posuzování demokratické politiky a jejího vlivu na lidský život. V případě české společnosti potom můžeme hovořit o nedostatečné politické gramotnosti. Politická gramotnost označuje schopnost tolerantního a přitom ostražitého postoje, který nepodceňuje, ale také nepřeceňuje možnosti demokratické politiky a který chrání každou demokracii před politickým i společenským cynismem. Postoje české společnosti k demokratické politice mají tendenci kolísat mezi těmito dvěma extrémy.

Závěr

Problémem budování české občanské společnosti je nejen otázka překonání základních kulturněcivilizačních bariér, které umožní rozvinutí odpovědného občanského étosu a překonání krize důvěry, ale také odvrácení rizika, že se stát snadno a rychle usadí na místě občanské společnosti, čemuž je možné obzvláště těžko zabránit, je-li toto místo, doufejme pouze dočasně, uvolněné. Polistopadový masivní nárůst počtu úředníků dokazuje svůdnost a reálnost takového trendu. To je bohužel špatná zpráva pro českou společnost; kde se snadno vládne, snadněji se také ovládne. V prostředí ne-mocné společnosti, která není s to řešit sama příliš velké množství problémů, je vlastně naivní a nereálné očekávat distin-

²⁷ Sartori, G., *Teória demokracie*. Bratislava, Archa 1993, s. 80–84.

²⁸ Růžicka, M., Další rovina gramotnosti. *Týden* 41/1998.

govaný stát, který bude s to se ovládnout a odolat tak lákavému a v jistém smyslu žádoucím a potřebnému růstu politické moci, který s sebou ovšem přináší i růst nebezpečí, a to jak jejího zneužití, tak důsledků tohoto zneužití.

I když občanskou společnost musí vytvořit sami občané a vláda či stát nemohou existenci občanské společnosti zajistit, stále jim patří v jejím budování nezastupitelná role. Stát totiž může její existenci překazit, o čemž svědčí i naše historická zkušenost. Pokud však stát nemůže její existenci a fungování zajistit, znamená to ještě, že nemůže její existenci ochraňovat a její vznik podporovat pomocí nejrůznějších nástrojů; především vytvořením příznivých právních, fiskálních či politických podmínek pro její vznik a rozvoj (odpovědná, transparentní a účinná veřejná správa, kvalitní soudnictví, decentralizace, vhodné daňové prostředí aj.). Stát může a musí existenci občanské společnosti ochraňovat a její vznik všemožně podporovat. Sám však také občanskou společnost potřebuje, a to nejen proto, aby jej doplňovala a podpírala, ale aby jej také chránila před ním samým.

Vztah mezi státem a občanskou společností je podobný jako vztah legality a legitimacy. Tak jako není legalita bez legitimacy účinná, tak ani moderní stát nemůže bez funkční občanské společnosti dlouhodobě udržet svoji legitimitu. Legalita nemůže sama o sobě legitimitu vytvořit, může ji však podpořit, ale každopádně ji musí chránit. Moc nemůže zplodit právo a důvěru. Moc sama, jak věděl už Locke, má-li být účinná, musí být založena na důvěře. Moc pak musí tuto důvěru chránit! Nemůže ji však založit! Jak obnovit důvěru? To je kardinální otázka rozvoje občanské společnosti u nás. Kromě nezbytných institucionálních předpokladů drží samozřejmě klíč k úspěchu v rukou každý z nás, a tím více se to týká těch, kterým je právě svěřována moc. Je to klíč osobního příkladu. Stačí, když budeme lidi okolo sebe slovy i činy přesvědčovat o tom, že nám mohou vě-

řit a zkusíme jim věřit také. V každém z nás se nachází ten nejmocnější a nedokonalejší klíč k budování předpokladů pro rozvinutí občanské společnosti, jež je charakterizována rozkolísaností, nejasností a otevřeností a jež se neslučuje s jednoznačnými schémata, nýbrž předpokládá permanentní přítomnost rozporů a střetů, které, pokud budou podloženy vztahy důvěry, ochoty a otevřenosti, ji mohou obohatit, pokud ne, znemožní jak její vznik, tak její přežití a bezpečný rozvoj...

Vývoj českého veřejného mínění a jeho odraz v postojích vůči Evropě

Eliška Jungová

Obecné rysy veřejného mínění

Veřejné mínění jako součást masové a politické komunikace se v české společnosti znovu objevilo po roce 1989 a stalo se rychle součástí každodennosti. Postupně získalo základní rysy typické pro současné společnosti. Za nejdůležitější považují tyto:

1. *Veřejné mínění je pluralistické, ale je spíše výrazem plurality skupin než jednotlivců.* Lidé vyjadřují svá osobní mínění, která jsou založena na jejich konkrétní životní zkušenosti, jsou ovlivněna jejich skupinovou příslušností. Dále závisí na typu a kvalitě dosažitelných informací. V masové komunikaci je referenční skupinou často názorová většina. Lidé mají tendenci přiklánět se k mínění většiny, zejména pokud jde o témata a problémy, s nimiž mají málo vlastních zkušeností nebo která pro ně nejsou příliš důležitá.

2. *Veřejné mínění je proměnlivé v čase.* V hodnotách a postojích občanů vůči jednotlivým společenským oblastem se zpravidla projevuje značná stabilita trendů. V rámci těchto trendů existuje permanentní kolísavý pohyb v závislosti na vlivu aktuální společenské nebo osobní situací a v závislosti na tom, jak je konkrétní problém tematizován.

3. *Veřejné mínění může být vnitřně rozporné.* Je odrazem společenské reality a současně hodnotových a postojových orientací jednotlivců a skupin. Ve své kognitivní složce reaguje na informace, poznatky, projevuje se v něm racionalita, logičnost, zdravý rozum. Ve složce

emocionální spočívá na hodnotových a postojoyých orientacích, na stereotypech, schématech a kontextech, v nichž lidé mají jednotlivá témata zasazena. Lidé proto běžně vyjadřují logicky rozporná mínění. Při rozhodování o veřejných záležitostech to může svádět k odmitání hlasu veřejného mínění jako nekompetentního, laického názoru.

4. *Veřejné mínění je postojový fenomén, zpravidla nemá akční potenciál.* S výjimkou zvláštních historických situací se veřejnosti netransformují do organizovaných sociálních skupin či sociálních hnutí. Pokud není vytvořena nebo nedostatečně funguje struktura občanské společnosti, v níž jsou občanské zájmy uspokojovány, veřejné mínění projevuje nespokojenost, nedůvěru politickým subjektům a osobnostem.

5. *Veřejné mínění je vnitřně strukturováno v míře aktivity svých nositelů.* Aktéři veřejného mínění bývají spíše příslušníky elit. Běžní občané tvoří diváčkou nebo zúčastněnou, zainteresovanou veřejnost, která sleduje, případně komentuje dění na společenské či politické scéně. V různé míře si vytvářejí a v ještě menší míře vyjadřují vlastní názory. To ale neznamená občanskou pasivitu a apatii. Sociologické analýzy ukazují spíše na velkou rozrůzněnost zájmu o jednotlivá konkrétní témata, v závislosti na vazbě mezi společenským tématem a individuálními potřebami a zájmy občanů.

6. *Zdrojem informací pro veřejné mínění jsou média,* která vystupují v dvojediné roli. Jednak jako zprostředkovatel objektivních informací v rámci občanských práv na informace – jako hlídací pes demokracie. A současně jako komerční subjekt sledující vlastní ekonomické zájmy (upoutat publikum – tj. spotřebitele) a latentně mají i zájmy politické. Svým zájmům média přizpůsobují výběr a formu prezentace informací. Informace mohou být záměrně či neúmyslně zkreslovány, ale nutně musí být zestručněny a zjednodušeny, musí obsahovat dramatický, zábavný nebo vizuálně zajímavý prvek, orientovat se na osobnosti, na příběhy. Součástí role

médií je vytvářet témata pro veřejnou diskusi, včetně vlastní investigativní činnosti. Nabízet je publiku jako atraktivní zboží nebo aspoň jako běžné zboží v atraktivním balení.

7. *Podpora veřejného mínění je nezbytná pro politická rozhodnutí.* V obdobích mezi volbami je vůle občanů vyjadřována veřejným míněním, a proto politická elita usiluje o získání podpory. Silná podpora je jen výjimečně možná, minimální snahou je nejít proti převažujícímu veřejnému mínění. Politické subjekty se snaží získat veřejné mínění na svoji stranu, také pro realizaci svých skupinových zájmů. S tím jsou spojeny tendence k manipulaci mínění a k politickému populismu.

8. *Současný charakter masové komunikace vytváří velký tlak na politickou sféru.* Rychlost, bezprostřednost a interpretační síla médií, dominantní postavení televize (pro její schopnost vizuální komunikace), rozvoj nových elektronických médií, to vše politiky nutí okamžitě reagovat, vyjadřovat stanoviska, sdělovat záměry. Masmédia jsou též prostorem pro vzájemnou komunikaci politické sféry. Politické subjekty se proto snaží o prosazení prvků regulace, kontroly, aby mohly anticipovat požadavky novinářů i veřejnosti. Monitorují veřejné mínění, snaží se ovlivňovat nastolování problémů k veřejné diskusi a jejich tematizaci ve prospěch svých zájmů.

9. *Nejběžnějším nástrojem poznání veřejného mínění jsou výzkumy.* Podávají informace o názorech občanů, a tak poskytují orientaci samotné veřejnosti i politické sféře. Zadavatelé a sponzoři výzkumů tematizují veřejné mínění, usměrňují je a přizpůsobují svým cílům. Nejdůležitějšími sponzory výzkumů jsou média, politické subjekty a státní administrativa. Výzkumy jsou tak nástrojem dosahování politických i komerčních cílů.

Specifika vývoje českého veřejného mínění

Postupné prosazování těchto obecných rysů v transformační společnosti a v českém prostředí má svá specifika. Vývoj od počátku 90. let lze v jistém smyslu přirovnat k vývoji, jímž veřejné mínění v demokratických společnostech prošlo od dob osvícenství. Tj. k procesu, na jehož počátku byla politicko-filosofická idea sjednocující se veřejnosti, veřejného mínění jako vyjádření svobodné a společné vůle občanů, která opravňuje existenci parlamentní demokracie.

Pro české veřejné mínění první poloviny 90. let bylo typické masové přihlášení se k demokratickým hodnotám a pravicové ideologii, které našlo svůj výraz v podpoře občanských a pravicových stran. Projevovala se též velká důvěra představitelům nových politických a ekonomických elit, obecně sdílené přesvědčení o jejich vysokých profesních, mravních i lidských kvalitách. Vyznávané hodnoty a očekávání do budoucna byly málo svázány s reálnou životní situací občanů. Projevovaly se jen malé rozdíly v názorech jednotlivých sociálních skupin (ať již z hledisek sociálněekonomických, demografických nebo regionálních). Toto všeobecné přihlášení se k novým hodnotám bylo naplněno abstraktním obsahem, bylo de facto všeobecnou deklarací odmítnutí komunistické minulosti a přihlášení se k tradicím první republiky.

V české veřejnosti počátkem 90. let panovalo vědomí výlučnosti naší ekonomiky a kultury ve srovnání s ostatními postsocialistickými státy. A to jednak odkazem na předválečné demokratické tradice a ekonomickou výkonnost, tak relativně dobrou životní úroveň za socialismu. Bylo rozšířeno přesvědčení, že do Evropy vstoupíme rychle a bezbolestně, protože rychle obnovíme demokracii a oživíme ekonomiku.

Pokud jde o mezinárodní vztahy, veřejné mínění i sama politika byly silně orientovány na domácí scénu. Do povědomí lidí se navrátily hodnoty národní suverenity

a samostatnosti. Byly provázeny vědomím, že Československu žádné vojenské nebo politické nebezpečí nehrozí.

Tato optimistická hodnocení a očekávání byla postupně konfrontována s reálnými životními podmínkami v transformující se společnosti a s řadou vznikajících problémů. Postupně se začaly projevovat ekonomické obtíže a celkové zpomalení ekonomiky a přistoupilo se k úsporným opatřením. Důvěra veřejnosti v ekonomiku se značně snížila, a to jak ve srovnání se stavem v ostatních postsocialistických zemích (zejména s Maďarskem, Polskem a Slovinskem), tak pokud jde o perspektivy do budoucna. Ztráta optimistické makroekonomické perspektivy se rychle projevila v postojích vůči Evropě. Jak pokud jde o souhlas s naším vstupem do evropských institucí, tak o předpoklad vstřícného přijetí ze strany jejích členů.

Určitá nejistota v hodnocení makroekonomického vývoje trvá dodnes. Má ale zajímavý rys. V minulosti byl a dosud je provázen značnou spokojeností lidí s osobní životní úrovní a s pesimistickými odhady jejího vývoje v nejbližší budoucnosti.

Větší realismus v hodnocení naší ekonomiky se zřejmě promítá i do vztahu občanů k okolním postkomunistickým zemím. Výrazně se zlepšilo zejména hodnocení vztahu s Maďarskem, Polskem a Slovenskem. Česká veřejnost ztratila iluzi výlučnosti.

Pokud jde o vztah občanů a politické moci, prvním vážným konfliktem bylo rozdělení státu koncem roku 1992. Uskutečnilo se bez souhlasu občanů, bez požadovaného referenda. Po vzniku samostatné České republiky nebyly vypsány nové volby. Skončila tak iluze o bezproblémových vztazích mezi občany a politickou elitou, o tom, že politická elita svými aktivitami naplňuje vyjádřenou vůli občanů.

Tak jak se vyvíjely reálné životní podmínky, diverzifikovalo se veřejné mínění a postupně se začala projevovat nespokojenost určitých sociálních skupin. Rostla

nedůvěra pravicové vládě. Ve volbách v roce 1996 výrazně posílila sociální demokracie a stala se druhou nejsilnější politickou stranou. Pravice tak stála před nutností zvládnout komunikaci se sílící levicí. Politická sféra, viděno očima občanů, se stále více uzavírala do svých skupinových zájmů a politických střetů. Ekonomické obtíže a negativní jevy transformační společnosti vyvolávaly stále silnější kritiku veřejnosti. Politická elita na tyto projevy výrazněji nereagovala. Zaznamenala je, až když se promítly do rychlého poklesu preferencí pravicových stran. Prezident Havel tehdejší stav společnosti pojmenoval jako „blbou náladu“.

V té době také probíhaly diskuse o roli veřejného mínění. Ze strany politiků i odborné veřejnosti byla často zpochybňována schopnost občanů adekvátně posoudit složité otázky řízení společnosti. Výzkumům byl vytýkán jejich zpětný vliv na formování veřejného mínění.

Situace nakonec vyvrcholila předčasnými volbami v roce 1998, v nichž zvítězila sociální demokracie těsně před pravicovou Občanskou demokratickou stranou. Česká republika se tak přiblížila situaci ve vyspělých evropských státech s poměrně vyrovnaným podílem pravicových a levicových voličů. Vzhledem k obtížím se sestavením vlády bylo nalezeno specifické řešení – tzv. opoziční smlouva. Byla vytvořena vláda sociální demokracie podporovaná ODS. Opoziční smlouva byla veřejností odmítána, ale fungovala po celé volební období. Nespokojenost občanů se projevovala i formou protestních hnutí a občanských iniciativ. Nikdy se ale nezdařila jejich transformace v politické strany. Volby v roce 2002 opět potvrdily prvenství sociální demokracie a druhé místo ODS. Byly však de facto vítězstvím komunistů (podle většiny občanů nereformované strany), kterým dala hlas téměř pětina voličů.

Pro veřejné mínění je typická dlouhodobá nízká důvěra vládě a ústavním orgánům. Vůči politické elitě je veřejnost ve své většině kritická. Podezírání ji z upřednostňování osobních a skupinových zájmů před zájmy

celku. Naproti tomu trvale je vysoká důvěra médiím. Veřejnost si stále velmi cení toho, že se může svobodně vyjadřovat. Ve své většině je ale přesvědčena, že svým hlasem nemůže ovlivnit společenské dění, a to zejména na celostátní úrovni. Obecný rys vývoje veřejnosti z aktivní politické síly v diváckou veřejnost masové společnosti, která sleduje dění na politické scéně a zaujímá k němu hodnotící stanoviska, je v českých podmínkách doprovázen značným pocitem deziluze a bezmoci. Obtížně a pomalu se vytváří struktura fungující občanské společnosti. Spolky, sdružení, zájmové organizace jsou stále zčásti chápány jako nežádoucí konkurence politickým subjektům i státní administrativě a potýkají se se značnými ekonomickými problémy. Občané tak obtížně nacházejí alternativní formy vyjádření a prosazování svých zájmů. Lze pozorovat určitý návrat k bývalým osvědčeným stereotypům uzavírání se do soukromí, snahu pokud možno zabezpečovat své potřeby svépomocí a sítí neformálních sociálních vztahů.

Lze říci, že v české společnosti bylo dosaženo značné svobody privátní sféry. Lidé si velmi cení možnosti „být svým vlastním pánem“, dobře hodnotí svoji životní úroveň (i když mají obavy z budoucnosti) a jsou velmi spokojeni s osobním životem a mezilidskými vztahy. V této oblasti jsou optimističtí i do budoucna. Spokojenost v privátní sféře, doprovázená možností otevřeně se vyjadřovat a volně cestovat, byla ještě před několika lety silným argumentem pro celkovou spokojenost s uplatňováním demokracie u nás a pro celkové hodnocení politického systému. Lidé byli kritičtí vůči politikům, reálnému fungování institucí, ale celkově hodnotili demokracii pozitivně. V posledních letech ale důvěra v českou demokracii klesá.

Jaký je vztah k Evropské unie, a co lidé od vstupu očekávají

Obecně lze říci, že souhlas českých občanů se vstupem do Unie byl opatrný a rezervovaný. Ve srovnání s okolními kandidátskými zeměmi (zejména Maďarskem a Polskem) bylo méně přívrženců vstupu a silnější skupina nerozhodných. Největší souhlas se začleněním do evropských institucí byl v době, kdy se ještě neprojevovaly vnitřní obtíže české ekonomiky a demokracie. Později podíl stoupenců Unie poklesl, pohyboval se nad 50 % a postupně vzrostl na necelých 60 % v celé populaci.

V postojích celkové veřejnosti vůči EU jsou určité obavy. A současně naděje, že s její pomocí se podaří zlepšit naši dnešní situaci. To se týká zejména uplatňování demokracie. Jistě stojí za pozornost, jak veřejnost hodnotila činnost poslanců a senátorů při projednávání zákonů týkajících se vstupu do Unie. Podle většiny veřejnosti sledovali hlavně osobní, skupinové a stranické zájmy a méně dbali na odbornost a obecnou prospěšnost. Poslanci a senátoři při hodnocení své činnosti osobní a skupinové zájmy odmítají.

Přínos členství v Unii pro uplatňování demokracie u nás znamená podle občanů hlavně větší právní a demokratické jistoty a zkvalitnění české legislativy. Za nejdůležitější přínos je považují přívrženci členství v EU. Stejný názor zastávají také poslanci a senátoři. Určitá nejistota je ve vztahu k evropské byrokracii. Obecně je značná obava, že členství komplikuje administrativu. To je jeden z častých argumentů odpůrců členství.

Další jednoznačnou výhodou je větší bezpečnost země. Je uznávána obecně, za velmi důležitou ji považují zejména přívrženci členství. Zastává ji také naprostá většina poslanců a senátorů. Bezpečnost je ostatně hodnota, v jejímž důsledku vzrostla spokojenost s naším členstvím v NATO. Jmenovitě po 11. září získala na významu.

Rozporné jsou názory na ekonomickou stránku. Po-

kud jde o ekonomické výhody, veřejné mínění je rozděleno na hlasy pro a proti. Zvýšení životní úrovně lidé spíš neočekávají. Ekonomika a zejména naše konkurenceschopnost je jednou z nejsilněji sdílených obav. Velmi často byly uváděny jako argumenty odpůrců vstupu. V této oblasti se od obecného mínění odlišuje názor poslanců a senátorů – ve své většině očekávají jak ekonomické výhody, tak zvýšení životní úrovně. Vážným a v poslední době velmi frekventovaným tématem je také omezení národní suverenity.

Na závěr dovolte krátký pohled na charakter veřejné diskuse, týkající se Evropské unie. Po dlouhou dobu to byla převážně diskuse politiků, expertů a intelektuálů a měla poměrně abstraktní ideologickou podobu. Hovořilo se o návratu do Evropy. Pro obecné veřejné mínění bylo toto téma spojeno s otázkou vztahu malého národa vůči gigantům a mezinárodním paktům. Bylo samozřejmě ovlivněno (a je do určité míry dodnes) zkušenostmi s členstvím v sovětském bloku. Další přítomný moment byly naše vztahy s Německem. Jednak převládala představa (a do značné míry platí dodnes), že v Evropské unii jsou důležité velké státy a malé na členství doplácí. A za druhé v rámci obecné tendence odmítnout poválečnou minulost byla velká nechuť (a je do určité míry dodnes) otevírat téma poválečného vztahu s Německem.

V postojích veřejnosti vůči Evropě převažoval vztah k domácím politickým autoritám a zejména preferovaným politickým stranám. Téma Evropy byly významné na domácí politické scéně, ale sloužilo spíš jako prostředek vzájemných politických střetů s minimem věcných informací. Lidé informace hodnotili jako nedostatečné, nesrozumitelné a přístupné hlavně odborníkům.

Dalším významným momentem byl a je předpokládaný zájem Evropy o naše členství. Například hodnotící zpráva Evropské unie za rok 2000, v níž se poprvé objevila výraznější kritika situace u nás, dočasně snížila ochotu českých občanů souhlasit se vstupem.

Postupem doby, tak jak se projednávaly jednotlivé přístupové kapitoly, zvyšoval se i zájem občanů o informace, i když byli stále kritičtí k jejich srozumitelnosti a dostupnosti. Téma Evropské unie se stále více stávalo otázkou konkrétních podmínek.

Výsledky referenda o vstupu do Evropské unie se Česká republika „umístila“ ve spodní třetině mezi nově přistupujícími státy. Zdá se ale, že vstup do Unie zahájil trend rostoucí spokojenosti našich občanů s členstvím. Pozitivně jsou hodnoceny zejména další rozšíření hranic a volný pohyb osob včetně nových pracovních a studijních příležitostí. Jako negativum vidí část občanů podřízení evropské administrativě a naše postavení jako slabšího ekonomického partnera. V minulosti obávaný růst cen a negativní změny v životní úrovni se podle většiny občanů nepotvrdily.

Pokud jde o evropskou ústavu, v naší veřejnosti doposud převažoval názor o její potřebnosti a o nezbytnosti referenda. Zhruba polovina občanů také předpokládala, že se referenda účastní. Podobně jako v případě vstupu byla velmi špatně hodnocena úroveň informovanosti. Proběhnuvší referenda v členských státech mají velký dopad na průběh veřejné diskuse v ostatních členských státech a promítnou se zřejmě i do postojů našich občanů. Ilustrují složitost hledání nové podoby Evropské unie po jejím rozšíření.

Použitá literatura

Data z výzkumů Institutu pro výzkum veřejného mínění z let 1990–2000.

Data z výzkumů Centra pro výzkum veřejného mínění z let 2001–2004.

Fishkin, J. S., *The Voice of the People. Public Opinion and Democracy*. New Haven, Yale University Press 1995.

- Neidhardt, F., Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegung. In: *Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, Soziale Bewegung*. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 34. Opladen, Westdeutscher Verlag 1994.
- Price, V., *Public Opinion*. Newbury Park, Calif., Sage 1992.
- Splichal, S., *Public Opinion: Developments and Controversies in the Twentieth Century*. Lanham, Boulder, New York and Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 1999.
- Tiskové zprávy STEM.
- Wilson, F. G., *A Theory of Public Opinion*. Chicago, Regnery 1962.

Ediční poznámka

Všechny články byly napsány nebo upraveny pro tento sborník. Stati zahraničních autorů byly do češtiny přeloženy z anglického jazyka:

Alessandro Ferrara, Public Reason and the Normativity of the Reasonable.

Přeložil Radovan Baroš.

David M. Rasmussen, Reasonability vs. Reason: Reflections on the Reasonability of Public Reason.

Přeložil Josef Velek.

Maria Marczewska-Rytko, Democracy and Populism in the Process of Modernization.

Přeložil Radovan Baroš.

Informace o autorech

Prof. Alessandro Ferrara

Přednáší na katedře filosofie na Filozofické fakultě Università di Roma – Tor Vergata v Římě. Z hlediska svého pojetí reflektující soudnosti a reflektující autenticity se věnuje zejména teorii spravedlnosti a opětnému promýšlení projektu moderny.

Dr. Marek Hrubec

Vede oddělení morální a politické filosofie ve Filozofickém ústavu AV ČR a přednáší sociální a politickou teorii na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Zaměřuje se na pojetí spravedlnosti a legitimacy a na kritickou teorii sociálního zneuznání.

Dr. Eliška Jungová

Přednáší na Institutu komunikačních studií a žurnalistiky na Fakultě sociálních věd Univerzity Karlovy v Praze. Věnuje se především problematice veřejného mínění – jeho počátkům, jeho pojetí v politické filosofii i jeho současným výzkumům.

Doc. Radim Marada

Vede katedru sociologie na Fakultě sociálních studií Masarykovy univerzity v Brně. Přednáší rovněž sociální a politickou teorii. Koncentruje se na utváření politických identit a na formování veřejnosti a občanské společnosti.

Dr. Karel Müller

Přednáší na katedře politologie na Fakultě mezinárodních vztahů Vysoké školy ekonomické a externě na Univerzitě Karlově v Praze. Zabývá se problematikou občanské společnosti, zvláště se zaměřením na český kontext. Dále se věnuje sociologii politiky.

Prof. David M. Rasmussen

Přednáší na katedře filosofie na Filozofické fakultě Boston University a je šéfredaktorem časopisu *Philosophy and Social Criticism*. Věnuje se sociální a politické filosofii, především pojetím veřejného rozumu a koncepcím autonomie a intersubjektivitu.

Doc. Maria Marczewska-Rytko

Přednáší na katedře politologie na Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej v Lublinu. Zabývá se politickou teorií a ideologií, zejména teoretickými a praktickými stránkami populismu a přímé demokracie.

Dr. Marek Skovajsa

Je šéfredaktorem *Sociologického časopisu* Akademie věd ČR. Přednáší na katedře občanského sektoru na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze. Koncentruje se na politickou a sociální teorii, občanskou společnost a politickou kulturu.

Dr. Oleg Suša

Vědecký pracovník v oddělení morální a politické filosofie na Filozofickém ústavu Akademie věd ČR. Přednáší na katedře sociologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze. Zkoumá především různé aspekty současné rizikové společnosti.

Dr. Martin Šimsa

Přednáší na katedře společenských věd na Pedagogické fakultě Univerzity J. E. Purkyně v Ústí nad Labem. Koncentruje se na hermeneutickou filosofii, pojetí demokracie a Masarykovu a Rádlovu filosofii.

Doc. Milan Znoj

Ředitel Ústavu politologie na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze a vědecký pracovník v oddělení morální a politické filosofie na Filozofickém ústavu Akademie věd ČR. Zabývá se teorií liberalismu se zaměřením na otázky spravedlnosti a rozvoje demokracie.

Marek Hrubec (ed.)
**Demokracie, veřejnost
a občanská společnost**

Odborná redaktorka Alena Bakešová.
Odpovědná redaktorka Marta Landová
Obálku a titulní list navrhla Hana Blažejová
Technická redaktorka Marie Vučková
Typografie a sazba Jana Andrlová, Palackého 114, Mělník
Vydal Filozofický ústav AV ČR, Jilská 1
Praha 1, ve svém nakladatelství
FILOSOFIA-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ
jako svou 183. publikaci, v ediční řadě
Filosofie a sociální vědy 15. svazek
Vytiskl Ústav jaderných informací a.s.
Elišky Přemyslovny 1335, Praha-Zbraslav
Vydání první
Praha 2004
Stran 272

Elektronické vydání první
Praha 2018

**V edici Morální a politická filosofie
vyšlo:**

Axel Honneth:

Sociální filosofie a postmoderní etika

svazek 1

Josef Velek (ed.):

Spor o liberalismus a komunitarismus

svazek 2

Josef Velek (ed.):

Etika autonomie a autenticity

svazek 3

Josef Velek (ed.):

Spor o spravedlnost

svazek 4

Rudolf Kolářský, Oleg Suša:

Filosofie a současná ekologická krize

svazek 5

Michael Walzer:

Interpretace a sociální kritika

svazek 6

Jürgen Habermas:
Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu

svazek 7

Jürgen Habermas:
Strukturální přeměna veřejnosti

svazek 8

Charles Taylor:
Etika autenticity

svazek 9

Ian Shapiro, Jürgen Habermas:
Teorie demokracie dnes

svazek 10

Vydáním 11. svazku došlo ke změně názvu ediční řady Morální a politická filosofie. Nový název **Filosofie a sociální vědy** odráží plněji jak širší tematický záběr svazků, které již byly v ediční řadě vydány, tak i obsah těch publikací, které se vydávají od 11. svazku. Jde totiž o dialog filosofie se sociálními vědami, který probíhá především na půdě morální, sociální, politické a právní teorie.

Ch. Taylor:
Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání (Amy Gutmannová /ed./, K. Anthony Appiah, Jürgen Habermas, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Susan Wolfová)

svazek 11

Jürgen Habermas:
**Budoucnost lidské přirozenosti.
Na cestě k liberální eugenice?**
svazek 12

Nancy Fraserová, Axel Honneth:
Přerozdělování nebo uznání
svazek 13

V edici Filosofie a sociální vědy
právě vyšlo:

Marek Hrubec (ed.):
Globální spravedlnost a demokracie
svazek 14

V edici Filosofie a sociální vědy
připravujeme:

Marek Hrubec (ed.):
**Spor o Evropu: post-demokracie
nebo pre-demokracie**
svazek 16